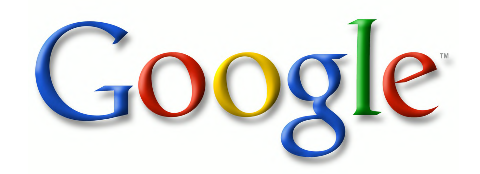




Go
14
69
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Platonische Notizen über Orpheus.

Eine litterarhistorische Untersuchung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

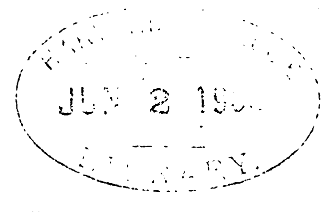
vorgelegt von

Friedrich Weber, 1871

aus Erlangen.

Tag der mündlichen Prüfung: 21. Dezember 1897.

MÜNCHEN.
BUCHDRUCKEREI VON J. B. LINDL.
1899.



ORPHEUS ist eine zu allen Zeiten viel umstrittene Gestalt. Dass die unter seinem Namen uns erhaltenen Dichtungen Fälschungen später Jahrhunderte, ja grösstenteils erst nach Chr. entstanden sind, bezweifelt man heute so wenig wie dass die dem Altertum bekannten ebenfalls Fälschungen waren, deren Entstehungszeit nicht über das 6. Jahrhundert zurückreicht. Gehört Orpheus also überhaupt der Litteraturgeschichte an, oder ist er der Religionsgeschichte und der Geschichte der Philosophie zuzuweisen? Haben wir in ihm einen Griechen zu sehen oder einen Thraker? Was haben wir uns unter Orpheus vorzustellen? Wofür galt er im Altertum? Nach der bekannten Stelle in Cic. de nat. deor. I. C. 38 § 107 „Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis" leugnet Aristoteles die geschichtliche Existenz des „Dichters" Orpheus, wahrscheinlicher noch die des Orpheus überhaupt. Und wenn Philoponos ad Aristot. de an. I, 5 p. 410b 28 (Aristoteles spreche von „sogenannten" Dichtungen des Orpheus *ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσί τὰ δόγματα ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι*) wirklich die Ansicht des Aristoteles berichten sollte[1]), müsste nach diesem urteilsfähigen Schriftsteller in der Litteraturgeschichte der Name des Orpheus durch den des Onomakritos ersetzt werden.

Lehrreich ist eine Zusammenstellung der Ansichten, die namhafte Gelehrte unseres Jahrhunderts über Orpheus, seine Zeit und Herkunft ausgesprochen haben. Lobeck, Aglaophamus I p. 270

---

[1]) cf. pag. 42. A. 87.

„necessario fatendum est, non modo nomen Orphei ab Homericis carminibus abesse, sed vim et notionem earum rerum, quae huic nomini subjectae sunt;" — p. 317 schliesst er die von p. 255 ab geführte Untersuchung de aetate Orphei mit folgendem Ergebnis ab: „Orphicae fabulae telam, quae tota iisdem quasi staminibus constat, non a Proselenis philosophis textam, sed uno fortasse et altero post Homerum saeculo coeptam et paullo ante Onomacritum absolutam esse". — Bergk, griech. Litt. 1872, I p. 390 ff. Poesie vor Homer hat es gegeben. Die überlieferten Dichternamen sind wohl ausnahmslos mythische Gestalten. Das hohe Altertum, auf welches die unter den Namen jener Sänger überlieferten Dichtungen Anspruch machten, konnte vor einer besonnenen Prüfung nicht bestehen. Auch Orpheus, der berühmteste dieser Namen, ist eine mythische Gestalt, gleichsam das irdische Abbild des Zagreus, des in der Unterwelt herrschenden Dionysos, wie ja der Name selbst auf das nächtliche Dunkel des Hades hinweist.

Gerhard „Orpheus und die Orphiker." Abh. d. Berl. Akad. 1861 p. 10. „Orpheus, der frühgefeierte Vater der hellenischen Dichtungen und Gesänge ist thrakischen Stammes." p. 14. „Ohne den Vorgang jener prophetischen Sänger (Orpheus u. a.) würden Homer, Hesiod und Pindar, würde der Musengott Apollon, der mit Psyche vermählte Eros, der eleusinische Götterverein für uns nicht vorhanden sein." p. 55. A. 65. „Ohne Orpheus kein Homer!" — Wilamowitz-Möllendorf, phil. Unters. VII H. 1884 p. 211, „dass Orpheus ein überlieferter Heroenname ist und zwar eines Sängers, ist nicht zu bezweifeln; die uns unbekannte Quelle, der Pindar die Argonautensage verdankt, enthielt ihn". — p. 212 . . . Musäus ein Athener. Orpheus aber fand sich ebenso in der attischen Genealogie vor, er war der Vater des Leos von Hagnos, der seine Töchter für das Vaterland geopfert hat. Wo ein Heroenname festsitzt in der Genealogie, da hat man den Heros zu suchen. Als Orpheus eine populäre Figur war, zum Thraker gemacht, wie Thamyris, da konnte diese Genealogie nicht entstehen, da ist sie auch nicht mehr im Gedächtnis. Der Heros, den Apollon 510 zum Eponymos einer Phyle machte, musste doch einen Vater haben: so sehen wir, wo Orpheus im 6. Jahrhundert zu Hause ist. Es ist eben attische Poesie, die Orpheus zu ihrem Patron nahm."

Töpfer, Att. Geneal. 1889 p. 34 „Als älteste Heimat dieses die Griechen nicht selten fremdartig berührenden Dionysoskultes galt nach allgemeinem Glauben des Altertums Thrakien, wie wir ja auch Orpheus selbst als greifbare Sagenfigur am frühesten in Thrakien nachweisen können." — Bernhardy, griech. Litt. 5. Auf. 1892. I p. 247. „Bei weitem das unklarste Problem verbirgt Orpheus. Jetzt, seitdem er aller späteren Attribute sich entäussern musste, bleibt wenig mehr als der Schatten eines thrakischen Symbols. Niemand mag noch glauben, dass er eine Zeit vorhomerischer Dichtung repräsentierte u. s. w." — Christ, griech. Litt. 3. Auf. p. 19. „Wahrscheinlich war Orpheus Repräsentant des Zagreus- oder Dionysoskultus und rühren die ihm beigelegten Verse von jüngeren Anhängern jenes im 6. Jahrhundert zum Geheimdienst umgestalteten, mit dem Unterweltsglauben eng verbundenen Kultes her." — A. Dieterich, Nekyia 1893, p. 73. „Von Thrakien war der Dionysoskult gekommen und mit ihm Orpheus, ursprünglich selbst ein Gott, dann ein Priester, ein Sänger, ein Stifter der heil. Weihen anderer Götter." — Maass „Orpheus", München 1895, erklärt den Orpheus für einen griechischen Gott, „in gewissem Sinne ein apollinisches Wesen, oder besser eine besondere Vorform des Apollon, des Gottes der Feldfrucht und der Herden, der Sühnungen und des Todes, der Seelenbewegung und der Musik".

Wo die Ansichten berufener Männer der Wissenschaft so auseinandergehen, ist eine allgemein befriedigende Entscheidung nicht so leicht zu erwarten. Eine Durchforschung der griechischen Litteratur in geschichtlicher Folge bliebe neben Lobecks klassischem Meisterwerke Aglaophamus u. a. nicht ohne höchst interessante Ergebnisse und müsste vor Allem klar die eigentümlichen Wandlungen der Ansichten und Angaben über Orpheus zeigen, die wir bei den antiken Schriftstellern verfolgen können. Doch eine Lösung des Orpheusproblems und der mannigfachen mit ihm eng zusammenhängenden Fragen einzig aus der Betrachtung der uns erhaltenen Litteratur ist unmöglich. Rohdes geistvolles Werk Psyche zeigt, welche Bereicherung die Philologie durch die Forschungen und Ergebnisse der Archäologie der Kunst erfährt. Ohne innige Fühlung mit der Archäologie wird sie ihre Aufgabe, die ganze antike Kultur in allen ihren

Äusserungen und in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu erkennen, nicht erfüllen können. Auch in scheinbar rein litterargeschichtlichen Fragen kann die Philologie in engern Sinne die Archäologie weniger entbehren, als es zunächst scheinen mag.

Diese Abhandlung hat zum Zwecke, aus Platons Schriften zusammenzustellen, was er über Orpheus berichtet, ein deutliches Bild seiner Anschauung von dieser unklaren Gestalt zu geben und dann zu prüfen, ob Platon in seinen Angaben litterargeschichtliche Kritik beweist. Ich betone, meine Absicht ist nicht etwa, auszumitteln, in welchem Masse Platon sog. orphischen Lehren Einfluss auf seine Philosophie einräumte, wenn ich auch an dieser wichtigen Streitfrage nicht vorübergehen kann; das Ziel dieser Arbeit liegt auf dem Gebiete der Litteraturgeschichte. Die Berechtigung solcher Untersuchungen finde ich in Bernhardys Worten: (griech. Litt.-Gesch. 5. Aufl. I p. 182 A.) „Eine gründliche zusammenhängende Forschung über das, was die Alten auf dem Gebiete der Litteraturgeschichte geleistet oder zu leisten unterlassen haben, ist das dringendste Bedürfnis für weitere litterargeschichtliche Forschung, um endlich für den biographischen Teil, dann aber auch für andere nicht minder wichtige Punkte ein festes sicheres Fundament zu gewinnen.“ Die folgenden Erörterungen wollen einen kleinen Beitrag zur Erfüllung dieses Wunsches geben; sie sind ein Teil einer umfassenderen Untersuchung der Angaben Platons über Dichter, die ich später der Öffentlichkeit übergeben zu können hoffe. Die Anregung zu dieser Untersuchung erhielt ich von Herrn Professor Dr. W. von Christ; der angenehmen Pflicht, ihm dafür auch öffentlich zu danken, komme ich mit um so grösserer Freude nach, als ich aus der inzwischen erschienenen 3. Auflage seiner Litteraturgeschichte p. 455 sehen darf, dass dieser hervorragende Kenner der griechischen Litteratur das Ergebnis meiner Untersuchung, die ihm im Herbste 1897 im Manuskripte, — der Druck verzögerte sich aus äusseren Gründen, — vorgelegen hat, durch seine Aufnahme als richtig anerkennt.

Die von Pindar (Frgm. 116, lyr. Graec. frg. ed. Bergk) und von Späteren als Mutter des Orpheus genannte Muse Kalliope wird bei Platon nicht mit Namen erwähnt. Er sagt einfach von Musäus und ihm de rep. II p. 364 E *Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης*

τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων. Wahrscheinlich hat Platon die von Späteren genannten Musen Polyhymnia, Klio, Kalliope als angebliche Mütter des O. bereits gekannt, weshalb er den allgemeinen Plural gesetzt haben mag[2]). In rep. II 363 B *καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν* und Tim p. 40 D E *ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσι... θεῶν παισὶν...* nennt er den O. ebenfalls Göttersohn; dass die Stelle im Timaeus nur auf O. geht, werde ich später nachweisen; die erste Stelle spielt dem Zusammenhange nach zweifellos auf Orpheus und Musäus an.

Platon berichtet zwar die göttliche Abstammung des O., glaubt aber natürlich nicht mehr an sie. Gaukler und Bettelpriester benützten die Heimsuchungen der für Athen verhängnisvollen Zeit am Ausgange des 5. Jahrhunderts und den in den Zeiten der Not lebendig gewordenen religiösen Drang. Sie erschienen vor den Thüren der Reichen (*ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες*), beriefen sich auf die ihnen von den Göttern verliehene Kraft (*ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη*), jegliche Unthat der Lebenden wie der Verstorbenen zu sühnen und unter geringen Kosten (*μετὰ σμικρῶν δαπανῶν*) Gerechte und Ungerechte nach Wunsch zu schädigen; denn sie könnten die Götter ihrem eigenen Willen dienstbar machen (*τοὺς θεούς, ὥς φασι, πείθοντες σφισιν ὑπηρετεῖν*). Dabei bedienten sie sich der Bücher des Orpheus und Musäus, und um deren Wirksamkeit in den Augen der gläubigen Thoren noch zu steigern, erhoben sie die Verfasser zu Göttersöhnen (rep. p. 364 B-E... *βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται, Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων, ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσι*). Von pag. 357 an stellt Platon der echten Gerechtigkeit, die um ihrer selbst willen geübt wird, die Scheingerechtigkeit gegenüber, die um der Meinung der Menschen willen bethätigt wird. Mit hohem sittlichen Ernst bekämpft er die Prediger der scheinbaren Gerechtigkeit, die auf die Geldbeutel ihrer Opfer spekulieren, und wendet sich gegen das zur Erzielung höherer Einnahmen von ihnen erfundene, von harmlosen Thoren geglaubte Märchen von der göttlichen Abkunft ihres Orpheus. Er stellt sich in scharfen Gegensatz zu dieser Legende, er fügt zu *Σ. τε καὶ Μ. ἐγγόνων* hinzu: *ὥς φασι*

[2]) Auf keinen Fall darf man O. „einen Sohn der Selene und der Musen" nennen, wie Busolt, griech. Gesch. II. p. 363 A. 3. thut.

Platonische Notizen über Orpheus.

Eine litterarhistorische Untersuchung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Friedrich Weber, 1871

aus Erlangen.

Tag der mündlichen Prüfung: 21. Dezember 1897.

MÜNCHEN.

BUCHDRUCKEREI VON J. B. LINDL.

1899.

einig, mit dem ἔκγονοι ϑ. sei nur O. gemeint[22]), so ist man über den Ton der Stelle nicht so sehr im Reinen. Vielfach nimmt man sie ernst[23]); selbst Bergk, griech. Lit. I. 393 und 394 sagt: „Wie gläubig Plato die Autorität dieser apokryphen Poesien verehrt und sie als vollgiltige Zeugen betrachtet, zeigt besonders eine Stelle im Tim. p. 40." O. Willmann, Geschichte des Idealismus, 1894, I. Bd., p. 413, findet aus unserer Stelle, dass „der grosse Denker nicht über der autoritativen Überlieferung zu stehen wähnt", wenn er auch nicht so weit geht als Grote, (Platon III, 258 ff. 189) zu sagen: Platon verzichtet hier förmlich auf sein eigenes Urteil und unterwirft sich der orthodoxen Autorität. — Die ganze Stelle im Tim. ist ironisch; sie macht ganz den Eindruck als habe Platon, nachdem er die Bildung der Ge und des Uranos vorgetragen hat, sich und dem Leser eine humorvolle Ausspannung gegönnt, ehe er in seiner philosophischen Betrachtung fortfuhr. Die Bildung der Ge und des Uranos, sein eigenes Philosophem, behandelt er ausführlich durch mehrere Seiten, — für die Genealogie der zahlreichen anderen Götter, für das Produkt des Göttersohnes, hat er ganze fünf Zeilen. Legt schon diese Äusserlichkeit den Gedanken an Geringschätzung nahe, so wirkt der Gegensatz der wortreichen, pathetischen Einleitung „περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμονίων .... περὶ δὲ τούτων τῶν ϑεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσϑω" zu der nachfolgenden trockenen Aufzählung von etwa einem Dutzend Götternamen geradezu komisch. Was gibt es denn bei diesem Aggregat von Göttern: „der Ge und des Uranos Kinder sind Okeanus und Tethys, deren Kinder sind Phorkys, Kronos, Rhea u. s. w." zu „erkennen und zu erzählen", was einem Platon nicht erreichbar wäre? Sollen wir das τούτων τὴν γένεσιν γνῶναι καὶ εἰπεῖν μεῖζον ἢ καϑ' ἡμᾶς wirklich ernsthaft von Platon glauben, der eben die Bildung der Ge und des Uranos so tiefsinnig erzählt hat und der allerorten die geistvollsten Mythen in seine Darstellung verflicht? Und will Platon wirklich dem Dogma (τῷ νόμῳ) der Göttersöhne

---

[22]) Ich hatte diese Ansicht ausgehend von dem ἔκγ. ϑ. gewonnen, ehe ich noch die Litteratur über Orpheus kannte. Zeller, I, 1. p. 89, A. 6 zeigte mir, dass schon Schuster, de vet. Orph. theogoniae indole atque or. Lips. 1869, diese Stelle auf O. bezog, aus andern Gründen. Zeller stimmt ihm bei; ebenso Gruppe a. a. O. p. 702 und 703 und Susemihl. Kern a. a. O. p. 42 ist anderer Ansicht.

[23]) Natürlich Stallbaum in s. Ausg.

urteilslos sich unterwerfen, wenn diese die Stammtafel ihrer „Ahnen“ aufstellen? Im Crit., in der unmittelbaren Fortsetzung des Timaeus, p. 107 AB lässt der gleiche Platon Kritias sagen, er bedürfe bei seinem Vortrage über die Sterblichen, der schwieriger sei, einer grösseren Nachsicht als Timäus. Die arge Unwissenheit der Zuhörer in Dingen, die ihnen ganz unbekannt sind, mache es dem sehr leicht, der über diese spreche. Timäus nun habe über die Götter gesprochen, und wie es uns mit diesen geht, ist ja bekannt, d. h. von ihnen wissen wir nichts. — Nun ja, Timäus war halt kein Göttersohn! Göttersöhne wissen etwas von ihren Vorfahren, ihnen glaubt deshalb Platon, wie er an ihre göttliche Abstammung glaubt. Und an diese glaubt er doch wohl, wenn er sie an unserer Stelle in sieben ganzen Zeilen nicht weniger als vier Mal ausspricht: *ἐκγόνοις θεῶν, τοὺς ἑαυτῶν προγόνους, θεῶν παισί, ὡς οἰκεῖα φ.*? Zwar steht hinter dem *ἐκγ. θ.* ein schüchternes *ὡς ἔφασαν*[24]), und ein unbefangener Leser könnte auf den Einfall kommen, Platon habe dieser Götter bunt Gewimmel, mit denen die rege Einbildungskraft wackerer Dichter ihr Volk bereitwillig und mit leichter Mühe ausstattet, in ironischen Gegensatz zu der eigenen philosophischen Anschauung über die Gottheit gestellt. Geht er doch im Folgenden über die ganze Sammlung von Göttergenerationen einfach zur Tagesordnung über, ohne noch einmal irgendwie auf sie zurückzukommen. Allein, dann wähnte ja Platon, „über der autoritativen Überlieferung zu stehen“! Und Platon verehrt doch Autoritäten! Phaedr. p. 275 B. weist Sokrates den Phaedrus zurecht: „Die Alten wollten nur die Wahrheit hören, ihr Jungen schaut aber mehr auf die P e r s o n als auf die Wahrheit“: *σοὶ δ' ἴσως διαφέρει, τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός· οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει.* Und im Charm. p. 161 C heist es: *πάντως γὰρ οὐ τοῦτο σκεπτέον· ὅστις αὐτὸ εἶπεν ἀλλὰ πότερον ἀληθὲς λέγεται ἢ οὔ.* Wer solche Grundsätze ausspricht und selber be-

[24]) Bei der früher zitierten Stelle rep. II. p. 366 B nennt er Orpheus und Musäus *θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται* ohne ein *ὥς φασι*. Das fällt deshalb nicht ins Gewicht, weil ja dort ausdrücklich mit den Worten *„ἀλλ', ὦ φίλε, φήσει λογιζόμενος, αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται . . . καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται“* die ganze Stelle nicht als Ansicht Platons, sondern als die eines angenommenen Verteidigers des Orpheus und der *ἀγύρται καὶ μάντεις* kenntlich gemacht ist. Solchem aber sind natürlich Orpheus und Musäus wirkliche Göttersöhne.

folgt, — man denke daran, wie er den „autoritativen" Homer, Hesiod und die anderen Dichter wegen ihrer erlogenen Darstellung der griechischen Götterwelt aus seinem Idealstaat hinausschulmeistert (rep. p. 377 f.), — der sollte sich vor der Autorität von „Göttersöhnen" beugen, zumal da sie für ihre Fabeleien zwingende Beweise sich ersparen? Nein; die ganze Stelle ist ironisch[25]); insbesondere macht sich Platon über die in seiner Zeit geglaubte göttliche Abstammung des O. lustig.

Weiss er nun aber dem Irrtum die Wahrheit entgegenzusetzen? Kennt er die wahre Herkunft des Orpheus, seine Heimat? Die Heimat des O. nennt Platon nirgends. Wiewohl ich weiss, dass Beweise aus dem Schweigen eines Schriftstellers nicht unbedenklich sind[26]), erscheint es mir nicht zu kühn, das auffällige Schweigen zu Schlüssen zu verwerten. Spätere griechische Autoren haben den Orpheus Thraker genannt[27]), Neuere[28]) nennen ihn ebenfalls einen Thraker. Nun verstehen aber die einen Gelehrten[29]) unter Thrakern nur das barbarische Volk im Norden von Griechenland, andere[30]) sagen, neben diesen habe es noch

---

[25]) Zeller a. a. O. II. 1. p. 932, A. 4 fasst die Stelle ebenfalls ironisch. O. Willmann in seiner „Geschichte des Idealismus" 1894, p. 414 meint: „Das halbe Missverständnis Grotes ist erträglicher als das ganze eines andern Gelehrten, der in jener Stelle eine tiefe, fast bis zum Hohne fortgehende Ironie finden will". Da Zellers Hoffnung, die ersichtliche Ironie der Stelle überhebe jeder weiteren Untersuchung, durch Willm. getäuscht wurde, und da ein Beweis für die Ironie, so viel ich sehe, noch nicht ausführlich versucht wurde, glaubte ich, ihn bringen zu sollen.

[26]) Strabo XII, 554 *δῆλον ὅτι μοχθηρῷ σημείῳ χρῆται πᾶς ὁ ἐκ τοῦ μὴ λέγεσθαί τι ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ τὸ ἀγνοεῖσθαι ἐκεῖνο ὑπ' αὐτοῦ τεκμαιρόμενος.*

[27]) z. B. Apoll., Rhod., Argon. v. 23 ff. Diod. Sic. IV, 25 *Θρᾷξ δὲ τὸ γένος* Strabo X, 471, Paus. III, 13, 2. u. a.

[28]) vergl. die Einleitung; auch Rohde, Psyche p. 404 nennt O. den „Sänger der thrak. Vorzeit". Auch in seiner scharfen Kritik des Buches von E. Maass, die er in den Neuen Heidelb. Jahrb. VI, p. 1—18 gibt, will er O. nur als Thraker gelten lassen; bes. p. 7—9.

[29]) Bernhardy, griech. Litt. I. 245: „Eine Unterscheidung der myth. von den histor. Thrakern, wie sie O. Müller, Orchomenos p. 372 behauptet hat, ist unstatthaft". — A. Riese, Fleck. Jahrb. 1877, Bd. 115, p. 225—240 „O. und die myth. Thraker". — E. Rhode, Psyche, 301, A. 1.... das unleidlich brave und musterhafte Phantasievolk der „Musenthraker", von denen nach K. O. Müllers Vorgang Viele Vieles zu sagen wissen. Das Altertum weiss nur von einer Gattung Thraker". — Auch Töpfer, att. Genealogie p. 31, ist gegen die Annahme von myth. Thrakern.

[30]) Thuck. II, 29 scheidet zwar Nordthr. und Südthr., spricht aber nicht

halbmythische Thraker gegeben, die als fromme Diener der Musen und des Dionysos in Mittelgriechenland sassen. Andere Gelehrte sehen in Orpheus nicht einen ursprünglichen Thraker, sondern sagen, er sei erst durch Onomakritos in Verbindung mit der thrakischen Dionysosreligion gebracht und weiterhin selbst zu einem Thraker gemacht worden; diese Auffassung habe erst allmählig über den Kreis der Orphiker hinaus Eingang in die Litteratur gefunden[31]). Einen Beitrag zur Lösung dieser wichtigen Frage kann das Folgende geben.

Rohde, Neue Heidelb, Jahrb. VI, p. 8 sagt: „Gerade die attischen Schriftsteller Äschylos, Euripides, der Verfasser des für Athen bestimmten Rhesos, desgleichen Plato, auch die attische Kunst kennen O. nicht als einheimischen Heros, sondern durchaus nur als Thraker. Es bleibt für den Griechen O. kein Zeugnis übrig als das des liber monstrorum". Ich halte diese Ansicht für falsch, wenigstens was Platon und die attische Kunst betrifft.

Platon nennt O. nirgends einen Thraker. Das ist durchaus nicht unwichtig. Platon spricht wiederholt von Thrakern und thrakischen Verhältnissen. Aus allen Stellen geht hervor, dass er wenigstens unter diesem Namen nur das barbarische Volk im Norden von Griechenland versteht, keine mythischen Thraker von den bekannten scheidet. Charm. p. 156 D. ff. spricht Sokrates von einem Mittel, das er während des Feldzuges in Potidäas Gegend von einem thrakischen Arzt gehört habe[32]). Der Aus-

davon, die von ihm in Phokis angenommenen Südthr. seien Musendiener gewesen. — cf. dazu Riese a. a. O. 230 und 231. — Nach Busolt, griech. Gesch. II, 79 A. ist es nicht unwahrscheinlich, dass bei der grossen Wanderung thrak. Volkssplitter mitkamen und sich in Phokis und Boeotien festsetzten. — Eine Zusammenstellung der Ansichten Neuerer über die Thraker gibt H. v. Gärtringen, de fabulis ad Thr. pert. Berlin 1886, p. 4—7; cf. auch Busolt a. a. O. p. 78, A. 1.

[31]) A. Riese a. a. O. — Wilamowitz-Möllendorf s. meine Einleitung. Beide gehen auf plat. Stellen nicht ein. Maass p. 109 wünscht erst eine genauere Prüfung der plat. Angaben.

[32]) Das Zusamentreffen des Socr. mit dem Thraker halte ich für eine Fiktion Platons. Was will denn S. von ihm gelernt haben? Man dürfe den Leib nicht ohne die Seele kurieren, da die Seele die Quelle alles Guten und Bösen sei; man müsse sie mit Besprechungen heilen, die in schönen Reden (*καλοὶ λόγοι*) bestehen. Weil er dem Fremden geschworen habe, es in Zukunft so zu halten, darum wolle er jetzt das Kopfweh des Charmides durch eine Besprechung seiner Seele

druck *παρά τινος τῶν Θρᾳκῶν τῶν Ζαμόλξιδος ἰατρῶν* scheint die Erklärung zuzulassen, es sei mit den Thrakern hier ein Bund von Ärzten gemeint, die man Thraker nannte. Erinnert man sich, dass in frühester Zeit Heilkunst und Musenkunst enge verbunden erscheinen, und findet man in der diesen Ärzten zugeschriebenen Heilmethode durch Besprechung (*ἐπῳδαῖς*) einen Nachklang jener Verbindung, dann mag man zunächst glauben, hier seien wirklich Nachkommen von Musenthrakern gemeint, und Platon habe, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt, doch neben den bekannten Thrakern die mythischen Thraker gekannt. Allein der Zusatz: *οἳ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν* geht zweifellos auf den eigentümlichen Glauben, den Herodot IV, 94 von dem thrakischen Volk der Geten erzählt, und zeigt, dass Platon nur dieses an unserer Stelle im Auge hat. Und diese barbarischen Ärzte stellen sich mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein in Gegensatz zu den griechischen Ärzten und deren mangelhafte Heilkunst (p. 156 E).

In rep. I, 327 A, wo Sokrates von dem zum ersten Male aufgeführten Festzuge zu Ehren der thrakischen Göttin Bendis spricht, treten die Thraker als Ausländer den *ἐπιχωρίοις*

---

heilen. — Soll S. die Erkenntnis, die Seele, als das Wesentliche im Menschen, bedürfe grösserer Beachtung als der Leib, wirklich erst vor Potidaea, also im Alter von ungefähr 40 Jahren erhalten haben? Er erkundigt sich doch gleich am Eingange des Charm. (153 E) wie es jetzt, nach der Rückkehr vom Feldzug, mit der Philosophie stehe, und 156 A sagt Charm. dass unter den Jünglingen von S. nicht wenig die Rede sei, und dass er selber als Kind den Socr. mit Kritias verkehren sah. Das zeigt doch eine bereits vorhergehende Beschäftigung des S. dieses *φιλολόγου ἀνδρός*, mit den Seelen der Jünglinge. Und wenn Aristophanes schon in den 423 aufgef. Vögeln V. 137 f. auf die Hebammenkunst des S. anspielt (cf. Römer, Sitzgber. der bair. Ak. 1896, S. 228) und wenn Lach. p. 189 C. Socr. von seiner Beschäftigung mit den Seelen der Menschen sagt: *ἐπιθυμῶ γε τοῦ πράγματος ἐκ νέου ἀρξάμενος*, so weiss man, was man von der Erzählung im Charm. zu halten hat. Das *ἐξετάζειν τοὺς ἀνθρώπους* und das *ἐπᾴδειν τὰς ψυχὰς καλοῖς λόγοις* ist der Beruf des Seelenarztes Socr. Platon aber liebt es, die Erfüllung dieses inneren Berufes seines Meisters scheinbar auf eine ihm von aussen kommende Anregung zurückzuführen. Wie das *ἐξετάζειν ἀνθρώπους* Apol. 21. A. als die Erfüllung eines fingierten (cf. M. Schanz „Socr. als vermeintlicher Dichter", Hermes 1894. p. 597 ff.) Orakelspruches erscheint, so hier das *ἐπᾴδειν τὰς ψυχὰς καλοῖς λόγοις* als Frucht der Belehrung durch eine exotische medizinische Autorität. Das *ἐπᾴδειν* der Thraker ist das bei unsern Bauern noch heutzutage zu findende Heilen durch Zaubersprüche, das sog. „Brauchen"; — das *ἐπᾴδειν* des Seelenarztes S. ist die philosophische Thätigkeit des Ethikers.

gegenüber. — Wichtig ist rep. IV, 435 E, wo Platon den Thrakern und Skythen und den nördlichen Völkern das Mutvolle (*τὸ θυμοειδές*) zuschreibt, den rohen Mut ungebändigter Naturvölker, während er für die Griechen den Bildungstrieb (*φιλομαθές*) anspricht und den erwerbslustigen Kaufmannsvölkern der Phöniker und Ägypter *τὸ φιλοχρήματον* zuschreibt. Die Abstufung liegt klar zu Tage; was er als das Höhere ansieht, ebenfalls. — Im Theaet. p. 174 A—176 kommt er bei der Rechtfertigung des echten Philosophen auf die Anekdote von Thales, der, um die Sterne zu betrachten, den Blick nach oben richtete und dabei in einen Brunnen fiel, weshalb er von einer thrakischen Sklavin[33]) verspottet wurde. Der ganze Zusammenhang, insbesondere aber p. 175 D (*ἀπορῶν καὶ βατταρίζων* (so Schanz; früher *βαρβαρίζων*) *γέλωτα Θρᾴτταις μὲν οὐ παρέχει οὐδ' ἄλλῳ ἀπαιδεύτῳ οὐδενί, οὐ γὰρ αἰσθάνονται, τοῖς δ' ἐναντίως ἢ ὡς ἀνδραπόδοις τραφεῖσιν ἅπασιν*) zeigt: Platon sieht in den Thrakern ein ungebildetes Volk. — de legg. VII, 805 D wird von der niedrigen Stellung der Frau bei den Thrakern gesprochen, die den Ackerbau versehen, Rinder und Schafe weiden und dienen müsse *μηδὲν διαφερόντως τῶν δούλων*. — de legg. I, 637 DE werden die Thraker zusammen mit den Skythen, Persern, Karthagern u. a. als unmässiges Volk genannt; bei ihnen trinken Männer und Weiber ungemischten Wein und besudeln sich in der Trunkenheit die Kleider; er rechnet sie hier ausdrücklich zu den *πολεμικὰ γένη*. — Alle diese Stellen zeigen: Platon kennt keine mythischen Thraker, nur das ungebildete, wilde Kriegsvolk im Norden mit ungeschlachten Sitten, mit dem zwar Athen gelegentlich aus politischen Gründen sich verband (cf. Thuk. II. 27), dessen Sitten und Gesittung aber im Athen jener Zeit nicht in feinem Rufe standen, wie, abgesehen von Platon, ebenfalls aus Thuk. VII C, p. 29 hervorgeht: „Als die Thraker in Mykalesos eingefallen waren, verwüsteten sie Privathäuser und Tempel und mordeten die Menschen dahin, ohne das Alter oder die Jugend zu schonen; Alles, was ihnen unter die Hände kam, Weiber, Kinder, ja selbst das Zugvieh und was sie sonst Lebendes sahen, alles metzelten sie nieder. Denn der Stamm der Thraker

[33]) Zeller, griech. Philos. II, 1, 289, A 2 sieht in der ganzen Stelle eine boshafte Anspielung auf Antisthenes, dessen Mutter eine thrakische Sklavin war.

ist am blutgierigsten unter allen Barbaren". Wenn also Platon den O. für einen Thraker gehalten hätte, dann könnte er in seinen Augen nur ein Angehöriger des kriegerischen, ungebildeten Volkes sein, das er als unter den Griechen an Kultur stehendes, als barbarisches, betrachtet. Und mit seinem Urteil über die Barbaren ist Platon ganz und gar ein Sohn seiner Zeit und seines Volkes[34]).

Ich wiederhole nun: Platon nennt nirgends die Heimat des Orpheus. — Wie er fast ausnahmslos den Namen der in den Dialogen vorkommenden Personen die Heimat beifügt, so thut er das besonders bei denen, die aus entfernteren oder nicht griechischen Gegenden stammen, auch wenn sie überhaupt nur einmal oder zweimal erwähnt werden[35]). In den „Gesetzen" geschieht dies sogar mit einer gewissen Neigung zum Belehren[36]). Orpheus nun wird in den verschiedenen Dialogen dreizehn Mal mit Namen genannt[37]), einige Male werden seine Eltern erwähnt, nie seine Heimat. Das hat er gemeinsam mit Homer und Hesiod, die ebenfalls ein paar Dutzendmal genannt werden, ohne dass einmal ihre Heimat beigefügt würde; bei Griechen, die jedes Kind als Landsleute kennt, ist das überflüssig. — Ferner nennt Platon den O. wiederholt in engster Verbindung mit den berühmtesten Griechen, ohne auch nur anzudeuten, dass er in ihm keinen Griechen, sondern einen Thraker sehe: Apol. 41 A wird er zusammen mit Musäus,

---

[34]) Der Nachweis müsste hier zu sehr als Abschweifung empfunden werden; ich hoffe diese Untersuchung bald veröffentlichen zu können.

[35]) Einige Beispiele von Namen, die nur 1 oder 2 mal vorkommen: *Μίδᾳ τῷ Φρυγί* (Phaedr. 264 D.) *Θεώδορος Βυζάντιος ἀνήρ* (Phaedr. 264 E.), *Στησίχορος τοῦ Εὐφήμου Ἱμεραῖος* (Phaedr. 244 A.) *Ἀριστίππου Λαρισσαίου* (Menon 70 B). *Μηδείᾳ τῇ Κόλχῳ* (Euthyd. 285 C.) *Κρίσωνι τῷ Ἱμεραίῳ* (Prot. 335 E) *Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός, τὸ δ' ἀρχαῖον Μεγαρεύς* (Prot. 316 E) *Ἴκκος ὁ Ταραντῖνος* (Prot. 316 E, de legg. 839 E) *Σκόπαν τὸν Κρέοντος υἷον τοῦ Θετταλοῦ* (Prot. 339 A.) *Ἀναχάρσιος τοῦ Σκύθου* (de rep. p. 600 A.) *Ζάμολξις* als Thraker Charm. 156 D u. a.

[36]) z. B. de legg. I. 629 A. *Τύρταιον, τὸν φύσει μὲν Ἀθηναῖον, τῶνδε* (i. e. *Λακεδαιμονίων*) *δὲ πολίτην γενόμενον,* 630 A. *Θέογνιν πολίτην τῶν ἐν Σικελίᾳ Μεγαρέων.*

[37]) de rep. 364 E, 620 A; Jon. 533 C, 536 B; de legg. VIII, 829 D E, II, 669 D. III, 677 D. Apol. 41 A. Prot. 315 A. 316 D. Cratyl. 400 C. 402 B, Philebus p. 66 C.

Homer und Hesiod unter den nach der Volksmeinung hervorragenden verstorbenen Männern genannt, deren Verkehr nicht zu teuer mit dem Tode erkauft sei; Prot. 316 D zwischen Homer, Hesiod und Simonides als verkappter Sophist; Cratyl. 402 B und de rep. 364 in engem Zusammenhang mit Homer und Hesiod; Sympos. 179 zwischen Alkestis und Achilles. Mit Musäus, an dessen griechischer, attischer Herkunft selbst noch Rhesos 944 ff.[38]) ausdrücklich festhält, erscheint O. bei Platon öfter verbunden, ohne eine Spur von Andeutung, dass er kein Grieche sei. — Noch bezeichnender scheint mir Platons Schweigen an Stellen, wo der Zusammenhang es recht nahe legte, dass Platon die thrakische Herkunft des O. erwähnen und verwerten sollte.

In seiner Lobrede auf den Eros sagt Phädrus (Symp. p. 179D ff.): dieser hauche den Liebenden Mut ein, dass sie sogar für einander zu sterben vermögen, und zwar nicht blos Männer, wie Achilles, sondern auch Frauen. Alkestis beschämte selbst die betagten Eltern ihres Gatten in der Liebe; sie ging für ihn in den Tod als leuchtendes Vorbild für die Griechen (*τούτου δὲ καὶ ἡ Πελίου θυγάτηρ Ἄλκηστις ἱκανὴν μαρτυρίαν* *π α ρ έ χ ε τ α ι ὑ π ὲ ρ τ ο ῦ δ ε τ ο ῦ λ ό γ ο υ ε ἰ ς τ ο ὺ ς Ἕ λ λ η ν α ς* u. s. w.). Die Götter bewunderten ihre Heldenthat und entliessen ihre Seele wieder aus der Unterwelt. Orpheus dagegen musste unverrichteter Dinge abziehen (*Ὀρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἅιδου*). Er wollte sein Weib heraufholen; die Götter aber zeigten ihm nur ihre Erscheinung, sie selbst gaben sie ihm nicht. Er erschien ihnen als elender Weichling (*μαλθακίζεσθαι ἐδόκει*), — er war halt eine Musikantennatur (*ἅτε ὢν κιθαρῳδός*), — und zu feig, als dass er aus Liebe in den Tod zu gehen gewagt hätte (. . *οὐ τολμᾶν ἕνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὥσπερ Ἄλκ.*). Er meinte, lebend in die Unterwelt eingehen und seine Absicht durchsetzen zu können. Darum legten die Götter ihm den ruhmlosen Tod durch Weiberhand als Strafe auf. (*τοιγάρτοι διὰ ταῦτα δίκην αὐτῷ ἐπέθεσαν καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι*). O. wird hier mit scharfem Hohne behandelt. Man beachte die ironische Begründung seines Todes! Zwischen der edlen, männlich starken Alkestis und zwischen Achilles, der trotz des sicher geweissagten Todes seinen geliebten Patroklos

[38]) *Μουσαῖον τὸν σὸν σεμνὸν πολίτην* = *Ἀθηναῖον*, denn Athene ist angeredet.

an Hektor rächte, ist dieser windige Musikant eingeschoben. Hätte Plato es sich entgehen lassen, den „Barbaren" in wirksamen Gegensatz zum hellenischen Helden und Weibe zu rücken? Zumal wenn dieser mit seiner feigen Todesfurcht dem Grundzuge seines eigenen Volkes untreu wurde! Der Mut ist es, den Platon de rep. p. 435 E den Thrakern als wesentliches Merkmal gibt, der Mut, der dem Tode furchtlos entgegengeht, ja ihn wohl auch als Ehre anstrebt. (cf. das *ἀθανατίζειν* der thrakischen Geten Charm. 156 D und Herod. IV 94.) Dieser O. aber ist ein Feigling; den Grund seiner Feigheit findet Platon in der Musikantennatur; von der Barbarenherkunft spricht er keinen Ton[39].

---

[39]) Dieterich, Nekyia p. 113 – 129 leitet die sämtlichen eschatolog. Mythen Platons aus einem grossen orphischen Buche her, das schon Empedocles und Pindar vor sich gehabt haben „müssen" (p. 127), wenn man auch „nicht behaupten darf, dass es ganz dasselbe gewesen sei." Als dies Gedicht betrachtet er die *Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις*. Platon unterscheidet nach Dieterich (125) zweierlei Orphiker: die griechischen Orpheotelesten verspottet er, die sikilischen hält er „in allem Ernste sehr hoch und verbreitete ihre Lehren selbst mit Eifer." Die *καταβ.* nun gehört diesem „hochgehaltenen" sikilischen Kreise an (128). „Natürlich ist es in diesem Gedichte Orpheus selbst, der hinabsteigt in die Unterwelt, nicht um Eurydike zu holen, sondern dass er den Menschen ein Bote werde der Dinge da drunten und sie dadurch für seine Lehre gewinne und zu dem *ὁσίως ζῆν* bekehre". — Ferner wird dann der Zusammenhang der Unterweltsdarstellungen der unteritalischen Prunkvasen mit den orphischen Mysterienlehren als „unwidersprechlich nachgewiesen" angenommen und gesagt: „O. ist nicht im Hades, die Gattin zu holen, — sie fehlt auf den hauptsächlich in Betracht kommenden Bildern — sondern als der Stifter der nach ihm benannten Weihen ist er dargestellt, wie er für die durch seine Weihen Geläuterten bei Persephone um ein seliges Leben bittet". Soweit folgt Diet. Kuhnert (Arch. Jahrb. 1893, Heft 4, S. 104 ff.). Nun leistet seine eigene Phantasie ihm den Gefallen, fehlende Beweise durch klingende Worte zu ersetzen. „O. ist der Erstling derer, die da hinabgehen zu der Seligkeit, die er allen seinen Geweihten verheisst: er hat den Seinigen seinen Hinabgang verkündet, auf dass sie denselben Weg fänden, und hat ihnen geoffenbart das Glück des ewigen Lebens, das ihrer harrt, wenn sie erlöst sein werden von dem Kerker dieses Leibes, und die ewige Strafe derer, die gefrevelt und seine heiligen Weihen verachtet. Gewiss nicht anders hat man sich dies priesterliche Gedicht zu denken, diese Offenbarung des O. von den Dingen des Jenseits". Dies also ist der Inhalt der *Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις*, aus der Platon seine Ansichten über das Jenseits entlehnt haben soll! Und nun mache man sich das Vergnügen und lese die Stelle im Sympos. noch einmal! Hier spricht ja Platon von der *κατάβασις Ὀ*! Bei Dieterich ist O. ein fürbittender Heiliger, ein Wegbereiter für seine Gemeinde — bei Platon ein weichlicher Musikant, der zwar sein Weib gerne wieder hätte, aber zu feig ist,

Um seiner Polemik gegen Antisthenes eine scharfe Spitze zu geben, spielt er im Theaet. p. 174 ff. auf seine Herkunft von einer thrakischen Sklavin recht boshaft an, und die Art, wie er diese „liebe Thrakerin“ mit dem „andern Pöbel“ zusammenwirft, zeigt genug, dass Platon die Abstammung von Thrakern nicht gerade als Ruhmestitel auffasst. Und bei O. sollte er sie so ganz ignoriert haben? Ich meine, dieses beharrliche Schweigen ist auffällig genug, dass man nach seinen Gründen zu fragen berechtigt ist. Entweder hat Platon eine thrakische Abstammung des O. nicht gekannt, oder er hat sie nicht geglaubt und ihn nach wie vor, der alten Überlieferung folgend, als Griechen betrachtet so gut wie den Homer und Hesiod, mit denen er ihn so manchmal in einem Atemzuge nennt. Um eine annähernd sichere Entscheidung zu gewinnen, darf ich einen grösseren Umweg um so weniger scheuen, als in der mir bekannten Litteratur zwar beweislose Behauptungen über den „Thraker O. auch bei Platon“ mit grosser Zuversichtlichkeit aufgestellt werden, eine unbefangene Prüfung des in Betracht kommenden Materials aber vermieden ist. Ich will mich bemühen, unter Verzicht auf mehr oder weniger geistreiche Hypothesen vorerst einmal einfach den Thatbestand zu ermitteln. Man darf die Möglichkeit, Platon habe von einer thrakischen Abstammung des O. nichts gewusst, nicht ohne weiteres von der Hand weisen wollen. Ich höre den Einwand: im Gastmahl 179 D nennt doch Platon den Oiagros als Vater des O. und „Oiagros ist ein thrakischer Fluss“. Für Töpfer z. B. ist Oiagros aus diesem Grunde Thraker, also auch Orpheus. Töpfer, Att. Genealogie p. 34 A. stellt eine Reihe von Zeugnissen zusammen, die den in allen Zeiten unbezweifelten thrakischen Ursprung des Orpheus erweisen sollen, und die „zu berücksichtigen sind, wenn man den Ursprung der Orpheussage in

---

durch den Tod zu ihr in die Unterwelt hinabzukommen. Deshalb foppten ihn auch die Götter und straften ihn noch obendrein. „Orpheus ist in Mode. Man weiss aber nicht, ob man ihm dazu Glück wünschen soll“ — so leitet Rohde seine Besprechung des O. von Maass ein. — Wenn nur solche Phantasieprodukte herauskämen, wie sie Dieterich mit Überzeugung in diesem Falle vorträgt, dann wäre zum Glückwünschen allerdings kein Grund. — Die haltlose und willkürliche Erklärung der Unterweltsbilder ist allgemein als verfehlt angesehen. (vergl. Milchhöfer, Philol. 1894, 385 ff., Knapp „Orpheusdarstellungen“ 1895, p. 17—21.) Ich wundere mich, dass M. und Kn. die Stelle im Sympos. gegen Dieterich nicht verwerteten.

Attika suchen will". Sehen wir sie uns an, ob sie wirklich die zuversichtliche Sprache Töpfers rechtfertigen! Die Beschäftigung mit Töpfer wird zur Klärung des Thatbestandes wesentlich beitragen. „Wie also für Pindar und Äschylos die thrakische Heimat des Orpheus unerschütterlich feststand, so hat auch der Ephesier Heraklit um die Wende des 6. und 5. Jahrhunderts schon von Aufzeichnungen eines O. in einem Heiligtum des Dionysos *ἐπὶ τῆς Θρᾴκης ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἵμου* gewusst (Schol. Eurip. Alcestis 983)". — Die Berufung auf Heraklit ist haltlos. Der angebliche H. der Scholien ist einfach eine Konjektur Cobets, (cf. Kern, Hermes XXV, 6, 1), die E. Schwarz in der neuesten Ausgabe der Euripidesscholien, Berlin 1891, II. Bd., Alc. V. 968 (nach seiner Zählung) stillschweigend und mit Recht ablehnt. Der im Schol. genannte *Ἡρακλείδης,* — vielleicht Her. Ponticus[40]) — spricht zudem gar nicht so bestimmt: er hat die Aufzeichnungen nicht etwa selbst gesehen, nein „man sagt, es seien auf dem sog. Hämus gewisse Aufzeichnungen des O." — Das „unerschütterliche Festhalten der thrakischen Heimat" bei Pindar, der Pyth. IV, 313 (*ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμιγκτὰς ἀοιδᾶν πατὴρ ἔμολε εὐαίνητος Ὀρφεύς*) doch wohl den Apollon Vater des O. nennt (siehe auch d. Schol.), sieht T. darin, dass „Pindar (fr. 139) ihn einen Sohn des Oiagrus[41]) nennt; letzterer ist ein thrakischer Fluss (Serv. Georg. IV, 424)". — Dürfen wir wirklich die Angaben eines Grammatikers aus dem 5. Jahrhunndert nach Chr., der wenig behelligt von Anwandlungen wissenschaftlicher, geschichtlicher Kritik schlecht und recht Vergils Gedichte für die Schuljugend erklärte, dürfen wir diese Angaben so leichthin als Quellen benutzen, um Ansichten zu erschliessen, die im 5. Jahrhundert vor Chr. dieser oder jener Schriftsteller gehabt haben könnte? Der Zwischenraum voller 1000 Jahre ist doch recht gross. Und welche heillose Verwirrung hat in diesem Zeitraum die Lust zum Fabulieren phantasievoller Grammatiker und anderer „Macher" der Litteraturgeschichte angestellt[42])! Gerade das

---

[40]) Dessen Neigung zum Fabulieren übrigens schon Cicero de nat. deor. I. 13 tadelt; vergl. noch Bergk, griech. Litt. I, 404 ff.

[41]) Nach dem schol. Pyth. IV, 313: *Ἀπόλλωνος τὸν Ὀρφέα φασὶν εἶναι ὃν καὶ αὐτὸς ὁ Π. καὶ ἄλλοι Οἰάγρου λέγουσιν* hat Bergk mit Hilfe von schol. Il. O. 256 das überlieferte *υἱὸν Οἰάγρου* ergänzt durch: *τε χρυάοῤ Ὀρφέα.*

[42]) vergl. z. B. den Aufsatz von Lehrs „Wahrheit und Dichtung in der griech.

Schicksal des Oiagros ist hiefür sehr bezeichnend. Die erste, nachweisbare Erwähnung bei Pindar gibt weder nach Zusammenhang noch sonst wie Anhaltspunkte für die Ansicht, er betrachte ihn als Thraker. Zeitlich folgt dann Platons Erwähnung im Gastmahl; ebenfalls eine einfache Nennung des Namens. Etwa 130 Jahre nach Pl. Gastmahl fallen die Argonautica des Apoll. Rhodius, wo I, 23 ff. Oiagros Thraker genannt ist, dem die Muse Kalliope den Orpheus gebar[43]). Natürlich, nachdem inzwischen O. allgemein als Thraker galt, musste es sein Vater auch sein. Diod. Siculus im ersten Jahrhundert n. Chr. weiss nun schon einen ganzen Roman von diesem Oiagros. III, 65 berichtet er von ihm, er sei ein Sohn des Charops, den Dionysos zum Thrakerkönig gemacht habe, weil er ihn vor dem Anschlage des Lykurgos warnte. Dass er hier den Orpheus von seinem Vater in Thrakien in die dionysischen Weihen eingeführt werden lässt, während er I, 23 ihn in Ägypten diese kennen lernen lässt, geniert unsern „Historiker[44])" nicht. Natürlich musste Oiagros als Vater eines solchen Sohnes mindestens König werden, und weil sein Sohn in dieser Zeit in engster Verbindung mit Dionysos stand, musste er König von dieses Gottes Gnaden sein. Das ist sehr durchsichtig. Und wenn Spätere den Oiagros gar zum Dichter und Begleiter des Dionysos auf dessen Zug nach Indien machen, — was ist da aus dem schlichten Oiagros des Pindar und Platon geworden! Es hat sich seiner die Erdichtung ebenso bemächtigt wie seines „Sohnes", über den in den gleichen Zeiten unglaubliche Fabeleien fortzeugend neue gebaren. — Doch

Litteraturgeschichte" (Popul. Aufs.); Diels, „Über die Chronologie des Apollodorus" (Rhein. Mus. XXXI) hat die synchronistische Willkür der Alexandriner schön erwiesen. Dass wir in der griech. Litteraturgeschichte so unverhältnismässig wenig sichere Daten haben, dafür können wir uns bei derartigen Litterarhistorikern bedanken.

[43]) Interessant ist das Scholion zu der Stelle, nach dem Herodorus — offenbar der Logograph des 5. Jahrh. — zwei Orpheus unterschied, von denen der eine am Argonautenzug teilnahm (Pind. P. IV, 313), während Pherekydes sagte, Orph. habe nicht daran teilgenommen; ferner weiss es, dass die einen den O. Sohn des Apollon und der Kalliope nennen, andere des Oiagros und der Polyhymnia.

[44]) Busolt, griech. Gesch. I, p. 159, A. 3 urteilt über diese „Quelle": „Im 3. Buche schöpft er die Erzählungen über Dionysos (III, 62—IV, 5, bes. III, 67—73) aus dem Kyklographen Dionysos Skytobrachion, der um 100 v. Chr. lebte und und keineswegs ein gelehrter Grammatiker war, sondern romanhafte Erzählungen mit ganz jungen Fabeln zum Besten gab".

rücken wir der Autorität des Servius etwas näher, ob sie wirklich verdient, als Zeugnis in dieser Sache berücksichtigt zu werden. Bei lateinischen Dichtern der augusteischen Zeit und noch Spätern ist Oiagrius = orphisch z. B. Sil. Ital. V, 463 oder geradezu = thrakisch, z. B. Ovid met. II, 219. Verg. georg. IV, 524. Diese Bedeutung (Oiagrius = thr. nach Oi. dem Thr.) den Lesern seiner Zeit zu erklären, fabelt Serv. von einem Flusse Oiagrus in Thrakien. Es sollte schon stutzig machen, dass kein Schiftsteller vor Serv. einen Fluss Oiagrus in Thrakien kennt. Zudem ist die ganze Weisheit des Serv. an dieser Stelle möglichst wenig angebracht. Verg. Georg. IV, 524 lautet:

tum quoque marmorea caput a cervice revolsum
gurgite cum medio portans Oeagrius Hebrus
volveret.

Oeagr. Hebr. heisst einfach: der H. der in dem nach Oe. benannten Lande Thr. fliesst, = thr. Hebrus. Serv. aber sagt: „Oeagrus fluvius est, pater Orphei, de quo Hebrus nascitur, unde eum appellavit Oeagrium". Er hat den Oe., den er sonst als Vater des Orpheus kannte, hier wegen der Verbindung mit Hebrus selber zum Flusse gemacht. Aber seine Erklärung, dass der Fluss H. nach einem Quell- oder Nebenfluss genannt sei und nicht nach dem Lande, in dem er fliesst, ist albern. Über eine „fuldaische Weser" oder „brigachische Donau" würde man lachen. Besser als die Bemerkung des Serv. selbst ist die zu Georg. 522., die von Thilo und Hagen (Servii gramm. in Verg. comm. 1887, III. Bd.) durch schrägen Druck als nicht von Serv. stammend hervorgehoben wird unddurch die der Unsinn des Serv. korrigiert erscheint: caput a cervice revolsum | „constat caput Orphei in Hebrum proiectum et fluctus in Lesbum insulam detulisse. Hebrus autem fluvius in Thracia est, qui ex fontibus Rhodopae montis prolabitur, dictus ab Hebro, Boreae fratre, quem nunc Oeagrium dicit (Vergilius) ab Oeagro rege Thraciae, Orphei patre". Man hat Riese einen Vorwurf daraus gemacht, dass er das argumentum ex silentio in einer Weise verwerte, die „schweren Bedenken unterliegt". Wenn man den Unsinn des Serv. benützt, um die harmlosen Worte Pindars „Orpheus, des Oiagros Sohn," zu einem „unerschütterlichen Festhalten an der thrakischen Heimat des Orpheus" aufzubauschen, so unterliegt diese Argumentation sicherlich ebenso schweren Bedenken. Wenn wir nicht eigene

Wünsche in die Worte der Schriftsteller hineinerklären, müssen wir uns mit der Feststellung begnügen: bei Pindar ist über die Heimat des Oiagros und Orpheus gar nichts zu holen; die platonische Erwähnung beider im Gastmahl und die übrigen Stellen Platons, an denen er Orpheus erwähnt, lassen es viel wahrscheinlicher erscheinen, dass Platon in ihnen Griechen sieht. Erst über 100 Jahre nach Platon ist der „Thraker" Oiagros litterarisch erweislich. Das Zeugnis des Apoll. Rhod. lässt sich aber nicht einfach in das 5. Jahrhundert übertragen. Denn Oiagros ist bis herunter auf Diod. Sic. eine Nebenfigur geblieben, die alle Wandlungen mitmachte, denen die Hauptfigur Orpheus unterworfen war. Dass aber in der Überlieferung über diese Hauptfigur eine Wandlung, gleichviel aus welchen Gründen, vorgegangen ist, darauf lässt die uns erhaltene Litteratur wie die bisher vorliegenden Kunstdenkmäler mit Sicherheit schliessen, wie ich später nachweisen werde. — Dass Oiagros kein griechischer Name gewesen sei, kann man nicht behaupten; denn Aristoph. Wespen 579 wird ein berühmter Schauspieler Oiagros genannt, der besonders in euripideischen Stücken sich auszeichnete. Wilamowitz-Möllendorf (Homer. Unters. 211) meint, Oiagros sei bei Pindar als sterblicher Vater für und neben Apollon eingetreten, den der gleiche Pindar P. IV, 313 nennt. Platon wendet sich, wie wir sahen, an verschiedenen Stellen gegen die „göttliche" Abstammung des O. Wäre es so ganz undenkbar, dass er nun im Gastmahl absichtlich den sterblichen Vater einsetzt, um den feigen Kitharöden auch noch des Flitters göttlicher Herkunft zu berauben[45]? Zu dem beissenden Hohne, mit dem er hier mit Orpheus umspringt, passte dies vortrefflich. — Auch für Äschylos soll die thrakische Heimat des Orpheus „unerschütterlich feststehen", denn er „lässt ihn den Helios verehren und auf dem Pangaeon das Erscheinen dieses Gottes erwarten," und „Helios ist aus dem Tereus des Sophokles als *φιλίπποις Θρῃξὶ πρέσβιστον σέλας* bekannt". Ich weiss nicht, ob mit dem letzten Satze Helios-Apollon bei dieser günstigen Gelegenheit auch gleich zu einem thrakischen Gott gemacht und dann aus seiner Verehrung die thrakische Heimat des O. erschlossen

[45]) Nebenbei bemerkt, hätte die Berücksichtigung dieser Stelle symp. 179 D Dieterich davor bewahrt, die Stelle de rep. 363 D *Μουσαῖος . . . καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ* so misszuverstehen, dass er den Orpheus als Sohn des Mus. nahm (pag. 72, Nekyia).

werden soll. Die Darstellung des O. bei Aschylos, soweit sie uns wenigstens bekannt ist, macht es durchaus nicht so sicher, dass er ihm als Thraker feststand. Wir haben darüber die Angabe bei Eratosth. Katast. 24, p. 140 (Nauck F. T. G. p. 9): „O. verehrte den Dionysos nicht, sondern betrachtete als den höchsten Gott Helios, den er auch Apollon nannte. Nachts erwachend ging er gegen Morgen auf das sog. Pangäon-Gebirge und erwartete den Sonnenaufgang, damit er Helios bei seinem Erscheinen sähe. Darob erzürnte Dionysos gegen ihn und schickte die Bassariden, wie der Dichter Äschylos erzählt, die ihn zerrissen und seine Glieder einzeln zerstreuten. Die Musen aber sammelten sie und begruben sie beim sog. Leibethra". Die Tötung des Orpheus durch die Bassariden, die Dienerinnen des Dionysos, auf Befehl dieses Gottes, der seinen Verächter strafen will, scheint eine poetische Umbiegung der Sage durch Äschylos zu sein, die zunächst auf ihn beschränkt blieb. Wenigstens ist bei Platon, der den Tod des O. durch Weiber zwei Mal erwähnt (symp. 179 D f., de rep. 620 A.), keine Spur, dass er durch Dionysos veranlasst wurde; von der tendenziösen Begründung des Todes, er sei von den Göttern als Strafe für seine Feigheit verhängt worden, sehe ich dabei ab. Isocrates erwähnt orat. XI, § 39 die Zerreissung des O. und sieht sie als Strafe für das an, was O. in seinen Dichtungen den Göttern nachgesagt hat. Auch noch Diod. Sicul., der doch alle möglichen Fabeleien über O. zusammenträgt, weiss von der Bestrafung auf Befehl des Dionysos nichts. III, 65 erzählt er von denen, die von Dionysos als seine Verächter bestraft wurden: Pentheus, Myrrhanos, Lykurgos (*τῶν δὲ κολασθέντων ὑπ' αὐτοῦ ἐπιφανεστάτους* u. s. w.). O., der sicherlich unter die *ἐπιφανέστατοι* in erster Linie gehören müsste, nennt er nicht; dieser übernimmt von seinem Vater die dionysischen Mysterien. Ferner lässt sich in der Kunst der Tod des O. durch verfolgende Thrakerinnen, d. h. Bassariden, nicht vor Äschylos nachweisen; alle die Vasenbilder, die ihn darstellen, gehen auf ein und dieselbe dichterische Quelle zurück: eben auf die Bassariden des Äschylos[46]. — Dass Äschylos den Orpheus zum Feinde des Dionysos macht, mit dem er später in enger Verbindung erscheint, ist bemerkenswert. Riese a. a. O.

---

[46]) Furtwängler (50. Winckelmannsprgr. p. 163).

p. 232 sagt: „Wie deutlich sondert sich hier noch Dionysos von Apollon und Musen, das Thrakertum von dem Pierier in feindlicher Weise! Und doch ist der Pierier O. bereits in Thrakien am Pangäon eingewandert: man glaubt den feindlichen Zusammenstoss der einwandernden Pierier und der angesessenen trakischen Dionysosverehrer in dieser Form des Mythos herauszufühlen". Und auch Knapp, Tüb. Progr. 1895, p. 7 gibt zu: „Es ist nicht zu leugnen, dass sie deutlich einen innerlichen, wie nationalen Gegensatz zwischen Dionysos und Orpheus, einen ursprünglich apollinischen Charakter des O. zum Ausdruck zu bringen scheint". Man hat allerlei Vermutungen angestellt, ob der feindliche Gegensatz zwischen O. und Dionysos in der Darstellung des Äschylos ausgeglichen wurde und in welcher Weise. Eratosthenes berichtet von einem Ausgleich nichts, und so lange wir nicht neues Material zur Beantwortung der Frage haben, stehen alle Vermutungen auf schwachen Beinen. Jedenfalls darf man bei dieser Lage der Dinge nicht thun, als liesse sich aus der uns nicht einmal erhaltenen poetischen Gestaltung des Mythos bei Äschylos ein sicheres geschichtliches Zeugnis für die thrakische Herkunft des Orpheus gewinnen. Auf den Bildern der ersten zwei Drittel des 5. Jahrhunderts, die Furtwängler (50. Winckelm. Progr. 163) auf die Bassariden des Äschylos als ihre gemeinsame litterarische Quelle zurückführt, erscheint O. stets als Grieche, dem Apollon ähnlich charakterisiert[47]), umgeben von deutlich charakterisierten Thrakern oder verfolgt von thrakischen Weibern. Bei der Abhängigkeit der Vasenbilderzeichner von ihren litterarischen Quellen und ihrem engen Anschluss an die dort gegebene Darstellung ist diese kunstgeschichtliche Thatsache der Annahme, Äschylos habe den O. als Thraker auf die Bühne gebracht, nicht gerade günstig. — Nach alledem muss man wohl zugeben, dass Töpfer die Bedeutung seiner Zeugnisse überschätzte, aus denen er beweisen zu können glaubte, dass O. zu allen Zeiten als Thraker angesehen wurde. Sehen wir zu, ob vor und in Platons Zeit O. allgemein als Thraker galt! Herodot spricht in

[47]) Furtwängler a. a. O. p. 157 vermutet, der Epheukranz, den O. auf der gleich zu erwähnenden Vase trägt, deute auf seine nahe Beziehung zu Dionysos Unbedingt notwendig ist das nicht; der Epheu ist auch dem Apollon heilig cf. Ἀπόλλων κισσεύς (Äschylos Frg. 341. Nauck F. T. G.)

einer viel umstrittenen Stelle[48]) von orphischen Gebräuchen. *τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσιν ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι.* Nimmt man *τ. Ο. κ. κ. Β.* (mit Lobeck u. Rohde) als Einheit, dann sieht er deren Quelle in ägypt. und pyth. Gebräuchen; nimmt man (mit Maass) *'Ο* und *Β.* und *Π.* als koordiniert, dann hat Herod. bei *Β.* das Bedürfnis, ihre, gleichgültig ob richtige oder falsche, Quelle anzugeben, nicht aber bei *'Ορφ.* In beiden Fällen aber bleibt die Thatsache bestehen, dass er weder die *Ο.* allein noch zusammen mit den *Β.* irgendwie mit Thrakien in Verbindung bringt. Man darf dies nicht beharrlich ignorieren, wenn man die Ansichten der alten Autoren über die Heimat des Orpheus ermitteln will. Sonst spricht Herodot über O. nicht. Er kennt nur die barbarischen Thraker (bes. II, 167). Er bespricht an mehreren Stellen ausführlich deren Sitten. Niemals erwähnt er dabei den Orpheus, wozu er doch bei der Schilderung ihrer religiösen Anschauungen Anlass genug gehabt hätte, wenn er ihn als Thraker betrachtet hätte. Das kann doch nicht bloss Zufall sein, zumal wenn wir bedenken, wie eingehend er über den Thraker Zalmoxis IV, 94—96 handelt. Thukydides erwähnt O. gar nicht. Aristophanes führt in seinen Fröschen V. 1030 f. den Orpheus, Musäus, Hesiod und Homer im engsten Zusammenschluss als die ältesten Dichter an, ohne eine Andeutung, dass O. kein Grieche sei. Sonst erscheinen Thraker bei ihm nur als Krieger und Sklaven, stets als ungebildete Barbaren betrachtet. Hätte er den O. als Angehörigen dieses Barbarenvolkes angesehen, dann hätte er ihn doch wohl nicht so ohne weiteres in eine Linie mit dem Stolz eines jeden Griechen, mit Homer und Hesiod, gestellt und in einem Atem genannt. — Isocrates scheidet keine mythischen Thraker von den nordischen Barbaren, und diese kennt er neben den Persern und Skythen als uralte Erbfeide der Griechen, insbesondere der Athener, die sich einst ihres Einfalles zu erwehren hatten (cf. IV, 66 f. VI, 42, VII, 75, XII 193 ed Teubn.). Barbaren nennt er sie ausdrücklich IV, 66. Nun berichtet er XI, § 39: „Unter denen, die den Göttern Dinge nachsagten, wie man es nicht einmal Feinden gegenüber zu thun wagt, hat Orpheus es am tollsten getrieben;

48) II, 81. cf. dazu Lobeck Aglaoph. p. 245. Rohde, Psyche 399, 1 und andrerseits Zeller, Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. 1889, p. 994 und Maass 164 f.

darum ist er zerrissen worden[49])". Man darf nicht vergessen, dass dieser nationaleitle Schriftsteller die Barbaren in einer auf die Dauer langweilig wirkenden Polemik überall verfolgt. Hätte er es unterlassen, den bei einem Barbaren dreifach verdammenswerten Frevel gebührend herauszutreiben und es zur eignen Beruhigung zu sagen, dass dieser ärgste Sünder wenigstens kein Landsmann, oder auch: dass er noch dazu ein Barbar war? Es scheint denn doch mehr als Zufall zu sein, dass diese Schriftsteller nie von dem Thraker O. sprechen, wohl aber ihn mit Griechen zusammenstellen. Dass die Stellen bei den Lyrikern nur die Macht des Gesanges des O. schildern, von seiner Herkunft aber nichts sagen, gesteht auch Töpfer zu. Das erste litterarische Zeugnis, das O. als Thraker erkennen lässt, ist die Stelle in der im Jahre 438 aufgeführten Alkestis des Euripides[50]) 967 ff. Es heisst dort: Nichts ist mächtiger als die Ananke: *οὐδέ τι φάρμακον Θρῄσσαις ἐν σανίσιν, τὰς Ὀρφεία κατέγραψεν γῆρυς, οὐδ' ὅσα Φοῖβος Ἀσκληπιάδῃς ἔδωκε φάρμακα.* Dann ist er Thraker im sehr problematischen Rhesos 944 ff., wo es heisst, er habe die Weihen nach Athen gebracht[51]). Eine genaue Untersuchung der litterarischen Angaben des Euripides und seines Verhältnisses zu dem Mysterienwesen gäbe vielleicht Aufschluss darüber, ob es mehr als Zufall ist, dass eben bei ihm zuerst auch eine thrakische Abkunft des Eleusiniers Eumolpus sicher nachweisbar ist[52]). — Und nun wenden wir uns zu O. in der Kunst! Da ist zunächst die Thatsache festzuhalten, dass **keine** Darstellung des O. bekannt ist, die über das 5. Jahrhundert zurückginge[53]). Polygnot malte ihn

---

[49]) ... *λόγους, οἵους οὐδεὶς ἂν περὶ τῶν ἐχθρῶν εἰπεῖν τολμήσειεν ... Ὀρφεὺς δὲ μάλιστα τούτων τῶν λόγων ἁψάμενος διασπασθεὶς τὸν βίον ἐτελεύτησεν.* Mit den *λόγοι* kann wohl nur eine Theogonie des O. gemeint sein.

[50]) Hecuba 1276 *ὁ Θρῃξὶ μάντις εἶπε Διόνυσος τάδε* beweist nichts für O. vergl. auch das schol.

[51]) Riese a. a. O. 233 irrt, wenn er sagt, es würde dort Musäus als Landsmann des O. als Thraker bezeichnet. Es wird vielmehr zwar O. als *αὐτανέψιος νεκροῦ* (i. e. Rhesi) als Thraker bezeichnet, Musäus aber mit *τὸν σὸν πολίτην* (ange redet ist Athene) als Athener. Diese Scheidung mutet etwas gelehrt an, als wollte sie einen bestehenden Irrtum richtig stellen.

[52]) vergl. Busolt, griech. Gesch. II, 78 A. Bernhardy, griech. Litt. I, 246. Töpfer, Att. Geneal., p. 31.

[53]) Furtwängler, 50. Winckelm. Progr., p. 157.

auf seinem Bilde der Unterwelt. Zum Glücke haben wir die bis ins Einzelne genaue Beschreibung dieses Gemäldes durch Pausanias, der X, 30, 6 ausdrücklich hervorhebt: „O. hat durchaus griechische Erscheinung und es ist weder seine Gewandung noch seine Kopfbedeckung thrakisch". An diesen Worten kann man nicht deuteln. Paus. kannte den O. nur als Thraker, deshalb fiel ihm die Darstellung bei Polygnot auf. In Polygnots Zeit aber war die Thrakertracht schon sehr wohl bekannt[54]). — Furtwängler bespricht im 50. Winckelmannsprogr., p. 154 ff. eine auf dem Gräberfelde von Gela gefundene rotfigurige Vase, attischer Herkunft, die von einem Maler stammt, „der unter dem ersten Eindruck der neuen Gemälde des Polygnot zwischen 460 und 450 in gleichem Sinne zu schaffen strebte". Auf dieser Vase ist „Orpheus als Grieche dargestellt und trägt keinerlei Anzeichen thrakischer Herkunft. So hatte ihn auch Polygnot in der Nekyia gemalt und so erscheint er auch auf allen attischen Vasen der zwei ersten Drittel des 5. Jahrhunderts. Das früheste Denkmal, das Orpheus durch Teile der Tracht als Thraker charakterisiert, scheint das berühmte Orpheus-Relief zu sein, dessen Original der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts angehören muss. Seine Kleidung ist zwar hier noch in der Hauptsache griechisch, aber die hohen Stiefel und vor Allem die Fuchspelzmütze, die er trägt, sind thrakisch. In der spätern Kunst, seit dem 4. Jahrhundert gab man dem O. mehr oder weniger das einmal für Barbaren überhaupt konventionell gewordene Orientalen-Kostüm, indem man von speziell thrakischer Herkunft nichts mehr wusste. Auf unserer Vase also tritt O. wie ein reiner Grieche auf, obwohl der Maler, wie die umgebenden Figuren zeigen, die thrakische Tracht vorzüglich kannte". Haartracht und der angedeutete Bartflaum des Bildes entsprechen völlig den bei Apollonbildern jener Zeit vorkommenden (p. 157). — Die O.-schale der Akropolis (Journ. of hell. stud. IX, pl. 6)[55]) zeigt, soweit sich das bei ihr erkennen lässt, den O. als Griechen, auf der Aussenseite Thraker in ihrer vollen Tracht[56]). — Heydemann, Arch. Zeitung 1868, p. 3 ff. bespricht einige rotfigure Vasenbilder aus der ersten Hälfte des

[54]) Furtwängler a. a. O. 157.

[55]) „Nicht aus dem sichern Perserschutt" Furtw. a. a. O. p. 159. — zw. „470 und 460" P. Hartwig (Knapp a. a. O. 4).

[56]) „Die volle Tracht kommt nur für wirkliche Thraker verwendet vor".

5. Jahrhunderts (ca. 470), wo O. als reiner Grieche, die ihn verfolgenden Weiber durch Tätowierung als thrakisch charakterisiert erscheinen. — A. Milchhöfer, Philol. 1894, p. 390, A. 7: „Völlig ausgebildet zeigt den thrakischen Typus des O., der uns erst andeutungsweise in dem albanischen Relief begegnet, eine böot. Vase (Dumont, Céramiques Pl. 14) und im Habitus des Kitharöden, wie auf unseren Nekyien, bereits die Vase Caputi, die noch attisch zu sein scheint". — Der Güte des Herrn Prof. Furtwängler verdanke ich noch folgende persönliche Mitteilung: Robinson, Catalogue of greek etrusc. and rom. vases, Boston 1893. N. 432 eine Vase, „dem Stile nach um 460 zu datieren, bildet das älteste Zeugnis[57]) auf den Denkmälern von der Tradition thrakischer Herkunft des Orpheus; der sonst ganz griechisch gewandete Sänger trägt die hohen, pelzbesetzten Stiefel, wie auf dem Relief". Im gleichen Katalog gibt Nr. 419 den Orpheus rein griechisch; diese Vase ist ein wenig älter als Nr. 432. — Wir sehen: bis 460 erscheint O. in der Kunst stets als reiner Grieche, dann kommen bis in die dreissiger Jahre (Relief) Andeutungen thrakischer Herkunft, im 4. Jahrhundert erscheint er ganz als Barbar. Woher kommt diese Wandlung? Dass O. in älterer Zeit nicht in thrakischer Tracht dargestellt wurde, kann man mit Rücksicht auf die Bostoner Vase (432) nicht mehr so erklären, man hätte ihn „dadurch in eine zu niedrige Sphäre herabzuziehen" geglaubt. Die Kunstdarstellungen scheinen mir zu zeigen, dass im Laufe des 5. Jahrhunderts nach und nach sich eine Wandlung in den Ansichten über die Heimat des O. vollzog. Ob vielleicht eine anfänglich in bestimmten Kreisen, — der Orphiker, — gepflegte Überlieferung allmählig in weitere Kreise sich verpflanzte und sehr langsam an die Öffentlichkeit drang? Wir können mit dem bisher vorliegenden Material nur erst die Thatsache einer Änderung, noch nicht ihre Gründe in überzeugender Weise darlegen.

In der uns noch erhaltenen Litteratur sehen wir auch nach Euripides den O. noch als Griechen behandelt, zum Mindesten aber nicht als Thraker genannt. Bei Aristophanes, Isokrates und Platon erscheint er enge verbunden mit Homer und Hesiod

---

Furtw. p. 159. Als Modetracht der athen. Ritter zeigen sie mehrere Figuren des Parthenonfrieses, mit dem das Relief gleichzeitig ist.

[57]) Demnach erleidet die vorhergehende Bemerkung, das Relief scheine das älteste Zeugnis, eine Einschränkung.

als bedeutender Dichter der alten Zeit. Die unter seinem Namen gehenden Dichtungen, — es ist hier nebensächlich, ob sie wirklich von ihm herrühren, — erfreuen sich eines Ansehens: sie werden sogar von Rhapsoden vorgetragen (Platon, Jon. p. 536 B). Bei Aristophanes, Isokrates und Platon sind die Thraker ein kriegerisches, ungebildetes, unmässiges, barbarisches Volk, den Griechen alte Feinde; von einer Litteratur der Thraker findet sich bei keinem dieser Autoren auch nur eine Spur. Und nun sollte es keinem von ihnen merkwürdig genug und wenigstens eines Wortes würdig erschienen sein, dass eine so umfangreiche Litteratur, wie die unter des Orpheus Namen ihnen und ihren Zeitgenossen bekannte, einen Angehörigen eben dieses Barbarenvolkes zum Verfasser habe? Sie sollen alle unbedenklich den Thraker in einem Atemzuge mit ihren verehrten Nationaldichtern Homer und Hesiod genannt haben, ohne auch nur einmal eine Andeutung seiner nichtgriechischen Herkunft zu machen? Bei ihrer Kenntnis von den Thrakern ist ihr Schweigen in diesem Punkte wohl beredt genug. Sie wussten nichts[58]) von einem Thraker Orpheus oder sie wollten nichts von ihm wissen.

Damit will ich die Untersuchung über die Heimat des O. bei Platon abschliessen.

Was weiss uns nun Platon über die Wirksamkeit des Orpheus zu sagen? de rep. X, 620 A erzählt der Armenier Er, die Seelen der Verstorbenen wählten sich eine beliebige Lebensweise. O. nun wählte das Leben eines Schwanes, des sangesreichen Vogels (Phaedon 85 A). Da die Seelen „meist

---

[58]) Man wird vielleicht einwenden wollen, Platon habe die euripideische Version kennen müssen. Darauf folgendes: Den mehreren Hunderten von Citaten aus Homer und Hesiod stehen noch keine zwei Dutzend aus den Tragikern gegenüber; dabei kommen noch Verwechslungen vor; z. B. de rep. p. 568 A zitiert er einen Vers als euripideisch, der in Wahrheit aus dem sophokl. *Αἴας* ist (F. Nauck, Fr. T. Gr. Soph. N. 13). Von den 3 berühmtesten Tragikern allein stammen rund 290 Stücke. Da werden wir wohl nicht sagen wollen, dass Platon die Mehrzahl gelesen habe. Ob er die unbedeutende Alkestis gelesen habe, ist beim Fehlen eines direkten Citats schwer zu sagen. Bei Eurip. ist Alk. noch nicht in die Unterwelt aufgenommen, sondern Herakles ringt mit dem Thanatos in der Nähe des Grabes (1144 ff.), wo er ihm aufgelauert hatte, um ihn zu würgen, bis er röchelnd das Weib auslieferte (V. 480 ff.). Bei Platon, Sympos. 179 D, ist Alk. bereits in der Unterwelt und die Götter entlassen sie aus dem Hades aus Freude über ihren heldenmütigen Opfertod. Das spricht nicht gerade für die Kenntnis der eurip. Alk. — Die Sage in der platon. Fassung war wohl als Volkssage allgemein bekannt.

nach ihrem früheren Berufe wählen“, ist damit O. als Sänger bezeichnet. Ebenso in Protag. p. 315 A (κηλῶν τῇ φωνῇ). — Jon p. 533 BC. symp. 179 D wird er als *κιθαρῳδός* genannt; als *ποιητής* lernen wir ihn Jon 535 B kennen; Verse von O. werden angezogen Cratyl. p. 402 B und Phileb. p. 66 C, de legg. p. 669 D; an diesen 3 Stellen wird er ausdrücklich als Autor genannt. Platon kennt de legg. p. 829 DE ὕμνοι Ὀρφειοι und de rep. p. 364 E wird von einem „Haufen Bücher des O. und Musäus“ gesprochen. — de legg. p. 677 D wird O. als *Erfinder* neben Dädalus und Palamedes genannt; welche Erfindung ihm Platon zuweist, ist aus der Stelle nicht ersichtlich[59]. — de rep. p. 366 B werden O. und Musäus als ποιηταὶ und *προφῆται* θεῶν genannt; als Weihenstifter und Weissager, der hinter den Weihen seine Sophistennatur versteckt habe, nennt ihn auch Protagoras (Prot. p. 316 D); als Begründer einer Genossenschaft mit bestimmter Lebensweise, — Enthaltung von Fleischgenuss und von *blutigen* Opfern, — wird er de legg. 782 C bezeichnet. Der Satz: „Die Seele ist in den Leib als in ihr Gefängnis gebannt“ wird im Crat. 400 C als ein Satz „derer um O.“ angeführt, O. demnach doch wohl als Stifter einer nach ihm benannten Sekte betrachtet. Also: als Sänger, Dichter, Erfinder, als Prophet und Stifter von Weihen und einer religiösen Genossenschaft kennt Platon den O. Bemerkenswert ist, dass er nirgends ausspricht oder auch nur andeutet, er unterscheide mehrere Männer mit dem Namen O., auf die sich diese verschiedenen Thätigkeiten verteilten[60]. Nirgends ist das geringste Anzeichen dafür, dass Platon an der persönlichen Existenz dieses überaus vielseitigen O. zweifelte; er ist ihm so geschichtlich wie dem Isocrates, der

---

59) Da die Erfindungen auf dem Gebiete der Musik dort dem Marsyas, Olympos und Amphion zugeschrieben werden, will ihm Platon offenbar eine andere zuteilen.

60) Nach dem schol. Apoll. Rhod. I. 23 hat der Logograph Herodoros zwei O. unterschieden, vergl. A. 43. Also schon vor Platon war man über die vielseitige Wirksamkeit des O. stutzig und suchte sich zu helfen. Auf Grund platonischer Notizen etwa den „apollin. Kitharöden“ von dem „hieratischen“ O. scheiden zu wollen, wäre ganz verfehlt. Denn gerade die Sagen von der Hadesfahrt, von der Zerreissung des O., die als Parallelen zu bekannten dionysischen Sagen auf Zusammenhang mit dionysischem Kulte hinweisen haben sich an den nicht hieratischen O. an den Kitharöden geheftet. (Rohde, Neue Heidelb. Jahrb. VI, p. 9 ff.). (cf. symp. 179 D κιθαρῳδὸς ὤν.)

sogar nach der Zeit des Orpheus andere Angaben berichtigen zu können meint (Bus. § 8).

Platon kennt den O. als Dichter. Welche Dichtungen kennt er von ihm? de legg. 829 E sagt er, in seinem Staate sollen nur die von den Gesetzeswächtern Beauftragten, die nicht unter 50 Jahren sein dürfen, Lieder dichten; ein Gedicht, das nicht von den Gesetzeswächtern geprüft wurde, darf nicht vorgetragen werden, *μηδ' ἂν ἡδίων ᾖ τῶν Θαμύρου τε καὶ 'Ορφείων ὕμνων.* Hymnen gehören zur religiösen Poesie. Die Hymnen des O. aber mussten in Platons Zeit sehr bekannt gewesen sein, sonst könnte er sie wohl nicht exempli causa in einer Weise erwähnen, die sie als seinen Lesern geläufig voraussetzt. Wenn Lobeck, Agl. p. 389 f. bestreitet, dass man orphische Hymnen im Altertum gelesen habe und behauptet, Platon habe den O. nur als Beispiel genommen, wo er ebensogut die Sirenen hätte nehmen können, habe hier also den O. nicht so sehr als Dichter, wie vielmehr als Sänger gemeint, so stimmt das nicht zusammen mit dem ganzen Zusammenhang, wo deutlich genug von den *ἱερὰ ποιήματα* gesprochen ist; es stimmt aber auch nicht zur Definition, die Platon selbst von den *ὕμνοι* de legg. p. 700 B gibt: *διῃρημένη γὰρ τότε ἦν ἡμῖν ἡ μουσικὴ κατὰ εἴδη . . . καί τι ἦν εἶδος ᾠδῆς εὐχαὶ πρὸς θεούς, ὄνομα δὲ ὕμνοι ἐπεκαλοῦντο.* Hymnos bezeichnet also nicht die Melodie allein, sondern das in Melodie gesetzte Gebet. Ob diese Gedichte schriftlich aufgezeichnet waren, ob Platon sie gelesen hatte[61]), lässt aus der einfachen Erwähnung sich nicht entscheiden. Wichtig ist, dass Platon orphische Hymnen überhaupt nennt, womit bezeugt ist, dass auch dem Altertume solche bekannt waren[62]). Bernhardy[63]) und Bergk[64]) haben diese Thatsache übersehen. Wenn die Worte de legg. p. 715 E *ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν*

---

[61]) Lobeck, a. a. O. sed homines littaratos legisse aliquid de hoc genere carminum (i. e. hymn.) nullo indicio patet.

[62]) Die uns erhaltenen *ὕμνοι* des O. freilich sind erst in christlicher Zeit entstanden. Bernhardy, griech. Litt. II, 1, p. 408 und 416—421. Lobeck, Agl. I, p. 391—410. Preller (Paulys Realenc. V, p. 1003), Christ, griech. Litt, 3. Aufl., S. 790 f. u. a.

[63]) griech. Litt. II, 1, p. 421, wo er „die orphischen Hymnen im Altertum" behandelt.

[64]) griech. Litt. I, p. 398.

ὄντων wirklich auf einen orphischen Vers anspielen, wie die Scholien behaupten, so mag dieser aus einem hymnosartigen Gedichte stammen, wie Gruppe[65]) wahrscheinlich gemacht hat.

Die Weihepriester und Wahrsager bedienten sich bei ihrem Treiben, bei den Entsühnungen (*τελεταί*) und Opfern, der Bücher des Orpheus und Musäus; diese stellten nach de rep. 364 E *βίβλων . . . Ὀρφέως καὶ Μ. . . . καθ' ἃς θυηπολοῦσι* offenbar Rituale dar, die aber neben den Angaben der Ceremonien wohl auch die Wirkungen der Weihen ausführlich schilderten; denn sonst hätten sie die Bettelpfaffen nicht bei ihrer Propaganda verwerten können, wenn sie nur Ceremoniell geboten hätten. — de legg. II, p. 669 D spricht Platon von menschlichen Dichtern, die im Gegensatz zu den Musen die begleitenden Melodien und Rythmen sehr oft im Widerspruch zu den Worten ihrer Personen behandeln. Solche Dichter, die da Alles unvernünftig durcheinander kneten, erregen das Lachen der Menschen, „*ὅσους, Ὀρφεύς φησιν, λαχεῖν ὥραν τῆς τέρψιος*". Ich könnte mir dieses Versstück in einem solchen Gedichte zur Empfehlung der Weihen denken[66]): Die Eingeweihten empfangen mit den Weihen die reine Freude in diesem Leben wie in der Unterwelt. — Mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit hat man noch eine Reihe anderer platonischer Stellen auf orphische Weihegedichte zurückgeführt[67]); für meine Zwecke genügt die Feststellung, dass Platon solche gekannt hat[68]).

---

[65]) Die rhaps. Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orph. Litt. Fleck. Jahrb. XVII Suppl., p. 689 ff.; über unsere Stelle p. 703—714. Rohde, Psyche p. 405 A. 2 dagegen glaubt, dass dieser Vers schon in alten Fassungen der orph. Theogonie vorkam, den dann die rhaps. Theogonie gleich vielem alten Gut nur aufnahm.

[66]) Lobeck, Agl. I, p. 947 führt es unter Frg. miscell. an.

[67]) cf. Zeller, Phil. d. Gr. I, 1, 59, A. 2 führt solche Stellen auf; auch von den von Rohde, Psyche 571, A. 1 angeführten müssen viele aus *τελεταί* sein, wenn sie wirklich alle aus Gedichten sein sollten, die unter des O. Namen gingen. Ob aber die Berufungen auf *τελετάς* stets die orphischen meinen, ob Citate mit der Einleitung *παλαιὸς λόγος*, oder *παλ. λόγοι ἐν ἀπορρήτοις λεγόμ.* als orphisch bezeichnet werden sollen, das lässt sich immer nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit vermuten, nicht streng beweisen; die unbestimmte Art, wie Platon zitiert, erschwert bei unserer höchst mangelhaften Kenntnis des Mysterienwesens sichere Ergebnisse.

[68]) Dass diese hauptsächlich zur Gewinnung frommer Seelen bestimmten Dichtungen ebenso *τελεταί* hiessen wie die Weihen selbst, ist zwar naheliegend, aber nicht ganz sicher; s. auch Rohde, Psyche p. 404, A. 1.

Verschiedene Stellen zeigen, dass ihm auch eine Theogonie des O. bekannt war. Die im Crat. p. 402 B angeführten Verse *λέγει δέ που καὶ 'Ορφεὺς ὅτι*

'Ωκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο,
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν

werden seit Lobeck[69]) in eine Theogonie verwiesen, aus der auch die Stelle im Tim. p. 40 D E zitiert sein muss[70]). — Im Philebus zählt Sokrates die *κτήματα* auf; nachdem er zum 5. Gliede, den *ἡδοναὶ ἄλυποι*, gekommen ist, schliesst er p. 66 C mit den Worten ab: *ἕκτῃ ἐν γενεᾷ, φησὶν 'Ορφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς.* Der Vers stand zweifellos in einer Theogonie[71]), die sechs Göttergenerationen kannte und in der sechsten zu Ende kam[72]). Also eine Theogonie des O. zitiert Platon. Ist diese identisch mit dem den Neuplatonikern vorliegenden *ἱερός λόγος ἐν ῥαψῳδίαις κ' δ'*? Kern[73]) nahm es an. Allein gegenüber den gründlichen Ausführungen Gruppes[74]), denen im Ganzen selbst Rohde beistimmt[75]), kann man nicht mehr zweifeln, dass Platon nicht die „rhapsodische" Theogonie[76]) vor sich gehabt haben kann, die viel späteren Ursprungs ist. Andrerseits erhebt es Zeller[77]) nach meiner Ansicht zur Gewissheit, dass Platon, Aristoteles und der Peripatetiker Eudemus die gleiche orphische Theogonie benützten.

[69]) Agl. p. 602.

[70]) Die beiden Stellen widersprechen sich nur scheinbar. cf. pag. 11, A. 20.

[71]) Gruppe a. a. O. p. 693. Susemihl, Fleck. Jahrb. Bd. 141, p. 822. Rohde, Psyche 413, A. 2 u. a. m.

[72]) So besonders mit Rohde, Ps. 413, A. 2. Dass Platon den Vers „spielend und in einem etwas andern Sinn" an dieser Stelle verwendet, liegt auf der Hand und sollte den Streit über die Erklärung der Worte schon früher geschlichtet haben.

[73]) de Orph. Epim. Pherec. theog.

[74]) Fleck. Jahrb. XVII, Suppl. p. 689 ff.

[75]) Psyche p. 406, A. 2.

[76]) Jon p. 536 B heisst es, von magnetischer Kraft festgehalten hingen die einen Rhapsoden an Orpheus, andere an Musäus, die meisten an Homer. Daraus kann man aber nicht sicher entnehmen, die Rhapsoden hätten nur die Theogonie des O. vorgetragen, es sei also auch die dem Platon bekannte orphische Theogonie ebenfalls bereits in Rhapsodien verfasst gewesen und es habe sich die spätere sog. „rhapsod." Theogonie in ihrer Form an die schon in Platons Zeit bekannte angeschlossen. Die Rhapsoden trugen auch Hymnen, wie die homerischen, vor; die Stelle im Jon kann diese Rhapsodenvorträge ebensogut im Auge haben.

[77]) Phil. d. Gr. I, 1. p 90, A. 3.

Platon kennt aber den O. nicht blos als Verfasser, sondern auch als Gegenstand von Dichtungen. In der bereits behandelten Stelle symp. 179D f. zerzaust er die Hadesfahrt des O. Auch in einer zweiten, soviel ich sehe, bis jetzt nicht beachteten Stelle spielt er auf sie an. Phädon p. 68 A heist es: Die wahren Philosophen müssen gerne in den Hades eingehen; es wäre ja ein starker Widersinn, wollten sie nicht freudig dorthin gehen, wo sie das Ziel ihres ganzen Erdenlebens, die wahre Einsicht (*φρόνησις*), zu erreichen hoffen können! „Um menschlicher Geliebten willen (*ἀνθρωπίνων παιδικῶν*), um verstorbener Weiber und Söhne willen haben Viele freiwillig sich entschlossen, in den Hades zu gehen, durch die Hoffnung getrieben, dort die begehrten Wesen (*ὧν ἐπεθύμουν*) zu sehen und mit ihnen zusammen zu sein". Und ein von reiner Liebe zur Einsicht Erfüllter sollte um ihretwillen nicht gerne sterben? — Mit dem, der um seines verstorbenen Weibes willen in den Hades ging, kann (nach symp. 179D) doch wohl nur O. gemeint sein. Interessant ist, wie auch hier mit einer gewissen Geringschätzung davon gesprochen wird, dass er aus recht menschlichem, sinnlichem Motive in die Unterwelt gegangen sei[78]). Kannte Platon die Hadesfahrt des O. als eine Volkssage oder aus einer dichterischen Bearbeitung? Höchst wahrscheinlich aus poetischer Quelle. Das älteste uns erhaltene litterarische Zeugnis von dem Gange des O. in den Hades, um seine Gattin zu holen, ist Eur. Alc. 367; annähernd gleichzeitig mit Platons Erwähnungen fällt die bei Isocr. XI, § 7, 8. „Bei Äschylos scheint von Euridyke oder der Fahrt nach der Unterwelt ebenso wenig eine Spur gewesen zu sein, als auf den Vasen und wie in Polygnots Nekyia." (Furtwängler, 50. W. Pr. p. 163). Das früheste, bis jetzt uns bekannte Vorkommen dieser Sage in der Kunst bietet das bekannte O.-Relief, das in die gleiche Zeit wie die a. 438 aufgeführte Alkestis gesetzt werden muss. Soll man mit Reisch (gr. Weihgeschenke p. 130 ff.)[79]) als die Quelle dieses Reliefs — und

[78]) Auch diese Stelle spricht entschieden gegen die Missdeutung der Sage von der Hadesfahrt, wie sie Dieterich, Nekyia p. 125 ff. versucht hat.

[79]) gegen Reischs These, das Relief sei Weihgeschenk, erhebt Maass, a. a. O. p. 241, A. 67 und Bloch, griech. Wandschmuck 51 ff. Widerspruch (cf. auch W. Kroll in Berl. philol. W. 1895, N. 44), den Knapp a. a. O. p. 17, A. 3 teilweise als berechtigt anerkennt, während Furtwängler 50. W. Pr. p. 163 Reisch beistimmt.

damit vielleicht als die Quelle der ganzen Sage, — eine preisgekrönte Tragödie aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts vermuten oder eine epische Bearbeitung, eine *κατάβασις εἰς Ἅιδου,* in der allerdings Platon nach seinen Äusserungen nichts von dem gelesen haben kann, was Dieterich ihm unterschiebt? Wir haben vorläufig keine Mittel zu einer gesicherten Antwort auf diese Frage; ich wollte sie aber doch nicht unterdrücken.

Sicher also kannte Platon Hymnen, Weihegedichte und eine Theogonie des O. An keiner Stelle lässt er Zweifel an der Echtheit durchblicken; er hält sie für Dichtungen des Orpheus. Christ, griech. Litt., 3. Aufl., p. 21, A. 4. „Weder Zweifel noch Zustimmung (ob die Dichtungen von O. seien) enthält der Ausdruck Platons de rep. 364 E *βίβλων ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως*“[80]). Bergk, griech. Litt. 1872, I, p. 394, ebenfalls mit Bezug auf diese Stelle, meint: „Nur einmal spricht Platon nicht ohne Ironie und Geringschätzung von dem Unfuge, welchen betrügerische Menschen mit diesen Gedichten trieben; man sieht, dass Platon doch nicht Alles, was damals im Umlaufe war, gelten liess, sondern zwischen Echtem und Falschem unterschied“. Bergk hat sich getäuscht, Platon scheidet hier nicht zwischen Echtem und Falschem. Bergk hat offenbar den beschränkenden Zusatz *ὥς φασι*[81]) nicht auf *Σ. τ. καὶ M. ἐγγόνων* bezogen, sondern auf *βίβλων ὅ. M. κ. O.* Bei dieser gewaltsamen Beziehung wäre der Zusatz durch fünf Worte von dem Begriffe getrennt, den er einschränken sollte. Im Tim. p. 40 DE, wo Platon von der „göttlichen“ Abkunft des O. spricht, ist ein ironisches *ὡς ἔφασαν* unmittelbar hinter *θεῶν ἐκγόνοις οὖσι* gesetzt. Denkt man daran, so kann man wohl nicht zweifeln, dass auch in dieser Stelle das *ὥς φασι* unmittelbar hinter *Σ. τ. κ. M. ἐγγόνων* ausdrückt: die göttliche Herkunft ist nur fingiert. Er bekämpft hier die unwürdige Vorstellung, dass die Götter sich durch Menschen lenken und umstimmen lassen. Es liegt eine schneidende, von Platon gewiss beabsichtigte Ironie darin, dass die Bücher von sogenannten Göttersöhnen dazu dienen, deren Eltern und Ahnen in die unwürdige Lage zu bringen, von

---

[80]) Diese von den früheren Auflagen beibehaltene Ansicht steht in Widerspruch mit der in der 3. Aufl. p. 455 neu aufgenommenen.

[81]) Die Stelle de rep. p. 364 E heisst: *βίβλων ὅμ. . παρέχ. Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων, ὥς φασι . .*

Menschen sich umstimmen und bestechen zu lassen. Diesen Hohn darf man nicht verwischen wollen. Nicht darauf kommt es hier Platon an, ob ein Gedicht mit Recht oder Unrecht den Namen des O. als des Verfassers trägt, sondern darauf, dass so unwürdige Vorstellungen über die Götter ausgehen von den „Söhnen" eben dieser Götter. — In seinen häufigen Erwähnungen des „Dichters" O. und seiner Dichtungen, deutet Platon niemals Zweifel über ihre Echtheit an. Phil. p. 66 C. zitiert er mit *φησὶν Ὀρφεύς*, de legg. 669 D mit *φησὶν Ὀ.* Cratyl. 402 B *οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος. λέγει δέ που καὶ Ὀρφεύς.* de legg. 829 E *Ὄρφειοι ὕμνοι.* Diese Art, Stellen aus orphischen Dichtungen einzuführen, zeigt deutlich genug, dass Platon mit der Masse seiner Zeitgenossen ohne weitere Kritik die unter des O. Namen gehenden Gedichte wirklich als die Werke des Dichters O. nahm. Wer den O. als Dichter gelten liess, — und dies thut Platon an zahlreichen Stellen[82]), — musste wohl auch seine Dichtungen gelten lassen. Auch wenn Platon Sätze, die vielleicht orphisch sind, mit *παλαιὸς λόγος* (z. B. de legg. 715 E) oder ähnlichen Wendungen einführt, darf man nicht meinen, er wolle durch diese allgemeine Form, — ohne Nennung des O. — Zweifel an dem wirklich orphischen Ursprung des Citats andeuten. Platon liebt es, bei Citaten sehr allgemein und frei zu reden; Sätze, deren Autor er ganz gut kennt, bringt er ohne Namensnennung oder allgemein eingeleitet mit *ποιητής, οἱ ποιηταί, παλαιοὶ λόγοι* u. s. w. Ich will ein lehrreiches Beispiel anführen. sympos. 195 B heisst es: *ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει ὡς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει·* der gleiche Satz wird Gorg. 510 B eingeführt: *οἱ παλαιοὶ καὶ σοφοὶ λέγουσι· ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ..* und Lysis 214 A *λέγουσι δὲ ποιηταί-οὗτοι γὰρ ἡμῖν ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶ καὶ ἡγεμόνες.... ἀεὶ τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον.* Der Satz aber ist aus Odyssee *ρ*. 218. Das dem Sinne nach ganz gleiche *ἥλικα τέρπειν τὸν ἥλικα* nennt er Phaedr. p. 240 C als *παλαιὸς λόγος* und de rep. p. 329 A als *παροιμία.* — Platon zweifelt nicht, dass O. die ihm zugeschriebenen Dichtungen wirklich gedichtet habe. Onomakritos, den Spätere zum Verfasser eines grossen Teiles der orphischen Dichtungen machen, kommt bei Platon nie vor, auch nicht im (unechten) Hipparch,

---

[82]) vergl. p. 33.

wo die litterarische Regsamkeit in der Zeit der Pisistratiden, also des Onomakritos, erzählt wird.

Die Zeit, in welche Platon den O. verlegt habe, lässt sich nur auf Umwegen ermitteln. Prot. 316 D erscheint O. neben Homer, Hesiod und Musäus unter den *παλαιοὶ ἄνδρες,* die verkappte Sophisten gewesen seien; allein unter diese *παλαιοὶ* wird dort auch schon Simonides gerechnet. Theaet. p. 180 C heisst es: *τόγε δὴ πρόβλημα ἄλλο τι παρειλήφαμεν παρὰ τῶν ἀρχαίων μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτομένων τοὺς ἄλλους „ὥς γε ἡ γένεσις τῶν ἄλλων πάντων Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ῥεύματα τυγχάνει καὶ οὐδὲν ἕστηκε“.* Als Dichter, die einen solchen Satz vertreten, also als *ἀρχαῖοι,* nennt Theaet. p. 160 D Homer (und Heraklit), Theaet. p. 152 E Epicharm und Homer, Cratyl. 402 B neben Homer und Hesiod den O. Da auch Epicharm, der nur 100 Jahre vor Platon lebte, unter die *ἀρχαῖοι* gerechnet wird, erscheint auch dies Wort sehr dehnbar. Eine feste Grundlage gibt Theaet. p. 179 E, wo wieder von dem Satze *πάντα ῥεῖ* die Rede ist, und wo es heisst: *καὶ γάρ, ὦ Σώκρατες, περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἤ ὥσπερ σὺ λέγεις Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων.* Da Platon doch wohl nicht den Epicharm für älter als Homer ansah, bleibt nur Orpheus, der demnach in Platons Augen noch älter ist als Homer. Keine Stelle im Platon ist gegen diese Annahme. Nirgends spricht er aus, dass er vor Homer überhaupt keine Poesie annehme[83]).

Fassen wir nun zusammen, was Platon über Orpheus weiss: er kennt seine sog. göttliche Abkunft und spottet über sie; er sieht in ihm offenbar einen Griechen, nicht einen Thraker; er kennt ihn als Sänger, Dichter, Erfinder, Weihestifter und Begründer eines religiösen Bundes; an seiner geschichtlichen Existenz zweifelt er so wenig wie an der Echtheit der ihm zuge-

[83]) Wenn er Theaet. 152 E die Dichtung in zwei Gattungen: in Komödie und Tragödie einteilt (vergl. darüber Reber „Platon und die Dichter“, p. 49 ff.) und den Homer de rep. X, p. 607 A *πρῶτον τῶν τραγῳδιοποιῶν* nennt, so zeigt Zusammenhang und die mit *πρ.* abwechselnden Synonyme *ἄκρος,* (Theaet. 152 E) und *στρατηγός* (Theaet. 153 A. de rep. X, 595 C), dass er nicht so sehr als der zeitlich erste, sondern als der seiner Tüchtigkeit nach erste bezeichnet werden soll. — Schanz, Apol. p. 41 A zitiert die Worte aus Bergk I, 392. „Im Volksglauben, dem Kritik ferne liegt, wurden O. und M. lange als die ältesten und ehrwürdigsten Sänger der Vorzeit, als unmittelbare Vorgänger von Homer und Hesiod angesehen“.

schriebenen Dichtungen, von denen er Hymnen, Weihegedichte und eine Theogonie kennt; O. lebte nach seiner Ansicht vor Homer. Vergleichen wir damit die Angaben von Schriftstellern vor und aus Platons Zeit. Homer erwähnt nichts von O.; die Dinge, die sich mit diesem Namen verknüpften, sind den homerischen Gedichten innerlich völlig fremd (cf. Lobeck I, p. 255 ff., bes. 317 ff.). Die Lyriker rühmen nur die Gewalt das Gesanges des O., die auch Äschylos (Agam. 1629) preist. Dass er bei diesem Dichter als Feind des Dionysos und eifriger Verehrer des Apollon erscheint und den Tod durch thrakische Weiber auf Geheiss des erzürnten Dionysos erleidet, haben wir schon früher besprochen. Aus Herod. II, 81 sehen wir, dass er eine orphische Gemeinde und orphische Gebräuche kennt. „Historiker" vor Herodot fabulierten über den Stammbaum des O. Euripides kennt den gefeierten Sänger (Bacch. 561 ff. Med. 543. Alc. 375 Iph. Aul. 1211 ff.), nennt ihn Stifter (*ἄναξ*) einer religiösen Sekte mit vegetarischer Lebensweise und Verfasser vieler Bücher (Hippol. 953), Mysterienstifter; eine *ἐπῳδὴ 'Ορφική* erwähnt Cycl. 646; Alc. 967 ähnliche Zaubersprüche. Mysterienstifter und Begründer einer vegetarischen Lebensweise ist er bei Aristophanes (ran. 1032); Isocrates (Bus. § 39) weiss offenbar von einer Theogonie des O. — Abgesehen von Euripides, bietet Platon ein reicheres Material über O. als die andern, uns aus jener Zeit erhaltenen Schriftsteller zusammen. Mit der Lückenhaftigkeit der auf uns gekommenen Litteratur ist diese Erscheinung nicht allein zu erklären. Die schweren Drangsale, die der peloponnesische Krieg über Athen gebracht hatte, hatten in den Köpfen eine merkwürdige Stimmung erzeugt: spukten bei den Einen kommunistische Ideen, wie sie Aristophanes in den *'Εκκλησιάζουσαι* verspottet[84]), so suchten und fanden Andere in den Mysterien, zumal in den orphischen, Trost und Halt oder auch Sühne für begangene Frevel. O. war in dieser Zeit in aller Munde, die ihm zugeschriebenen Dichtungen waren allgemein in Umlauf. Diese Zeitstimmung kommt in den zahlreichen Notizen Platons über O. zum Ausdruck. Er hätte wohl nicht so oft Anlass genommen, von O. zu sprechen, wäre dieser damals nicht „modern" gewesen. Vom Standpunkte der Kulturgeschichte betrachtet, sind Platons Äus-

[84]) cf Christ, griech. Litt., 3. Aufl., p. 301.

serungen als ein Ausschnitt aus seiner Zeit höchst interessant. Eine andere Frage ist, ob er sich in der Fülle seiner Angaben als Kritiker erweist. Und diese muss man verneinen. Eine allseitig als hochwichtig anerkannte Stelle ist Herodots Urteil II, 53[85]). Aus ihr sehen wir, dass in seiner Zeit neben Homer und Hesiod Gedichte bekannt waren, — nach Herod. Worten in erster Linie Theogonien, — deren Dichter man vor Homer setzte. Ohne die Existenz einer vorhomerischen Poesie überhaupt zu leugnen, wendet er sich gegen den Irrtum seiner Zeit: „ein geschlossenes Göttersystem, eine *θεογονίη*, haben den Griechen zuerst Homer und Hesiod gegeben; die sog. vorhomerischen Dichter lebten in Wahrheit nach Homer.“ Dass aber bereits Herodot den Onomacritos für den Verfasser der orphischen Theogonie hielt, wie Zeller, Phil. d. Gr. I, 1, p. 90, A. 1 andeutet, halte ich für unwahrscheinlich. Denn wenn nicht hier, hätte Herodot zum wenigsten VII, 6 dies aussprechen müssen, wo er die litterarische Fälschung des Onomacritos erzählt. — Aristoteles kommt nicht auf orphische Gedichte zu sprechen, ohne sie durch *τὰ καλούμενα Ὀρφέως ἔπη* oder *τὰ Ὀρφικὰ καλούμενα ἔπη* als Fälschungen zu bezeichnen (z. B. de an. gen. II, 1, p. 734, a. 19; de an. I, 5, p. 410b 28), und folgerichtig leugnet er überhaupt die Existenz des „Dichters“ Orpheus[86]). Dass er aber wirklich den Onomakritos für den Verfasser der orph. Theogonie erklärte, ist mir nicht so zweifellos sicher[87]); in jedem Fall aber sprach er sie dem Orpheus ab.

---

[85]) Herod II, 53 ... *οὗτοι (Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος) δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες. οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο.* cf. dazu Lobeck, p. 347 f.

[86]) vergl. Einleitung p. 3.

[87]) Zeller, Ph. d. Gr. I, 1, p. 90 glaubt es und gründet seine Ansicht (I, 1, p. 52 A) auf Philop. Bemerkung zu Aristot. de an. I, 5, p. 410b 28. „Aristot. nenne die orphischen Gedichte sogenannte *ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι ὡς καὶ αὐτὸς λέγει ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας. αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα· ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.* Z. meint, „die Worte *αὐτοῦ ... δόγματα* geben sich schon ihrer Form nach als eigene Bemerkung des Philop.“ Geben wir das als richtig zu, so müssen aber auch die Worte *ταῦτα ... κατατεῖναι* als eigene Bemerkung des Phil. gelten, der mit dem *φησι* nicht des Arist. Worte anführt sondern eine eigene Vermutung über den Grund ausspricht, aus dem Arist. von „sog. orph. Gedichten“ spreche. (Ar. meint ...). — Cic. de nat. de or. I, 38. „O. nunquam poetam fuisse Aristoteles docet et hoc Orphicum carmen Pythagorei

Zwischen dem Urteile des Herodot und dem des Aristoteles steht nun Platon, der die Autorschaft des O. nicht bezweifelt und diesen „Dichter" in die Zeit vor Homer legt. Als litterargeschichtlichen Kritiker erweist er sich also nicht. Und doch waren seiner Zeit solche Forschungen nicht mehr fremd: Herodot zeigt dies und zwar nicht blos in dieser einen Stelle; und wenn wir von der Kritik des Logographen Herodorus auch keine besonders hohe Meinung haben können[88], — indem er die ihm bekannten Überlieferungen über Orpheus so unvereinbar fand, dass er zwei Männer dieses Namens annahm, zeigte er doch mehr Urteil als Platon, dem die Vielseitigkeit seines O. keine Bedenken machte. Freilich zeigen sich auch bei andern Schriftstellern jener Zeit wenige oder keine Früchte litterargeschichtlicher Forschungen: auch bei Aristophanes sind O. und Musäus Dichter der ältesten Zeiten so gut wie bei Isocrates. Dass Platon die Berichtigung der falschen Datierung der sog. vorhomerischen Dichter bei Herodot entweder nicht kennt oder ignoriert, muss man sich wohl aus der Missachtung erklären, der im Altertum die Geschichtschreibung von seiten der Philosophie ausgesetzt war und die von Aristot. poet. 9 ausgesprochen wurde: *φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν.* Zu dem auch bei andern antiken Autoren oft sehr stark hervortretenden Mangel an geschichtlichem Sinne kommt bei Platon noch etwas Anderes. Er ist ein produktiver Kopf, der aus der Tiefe und dem Reichtum seines Geistes seine Philosophie erzeugt; er ist schaffender Philosoph und Dichter zugleich, *ποιητής* in allen Bedeutungsschattierungen des Wortes, in so ausgesprochener Weise, dass er ein Kritiker im modernen

---

ferunt cuiusdam fuisse Cercopis". Mit h. O. carm. ist nicht etwa ein Gedicht gemeint, das er in diesem Zusammenhang besprochen hätte, sondern wohl „das ihm als das orph. Gedicht" schlechthin bekannte, also wohl eine Theogonie. Dem Pyth. Cercops werden ja auch sonst die *ἱεροὶ λόγοι ἐν ῥ.* zugeschrieben. (Suid). Wenn Christ (griech. Litt. 3, p. 462, A. 1) mit Recht behauptet, die von Cic. de nat. deor. II, 37, 95 zitierte aristotelische Stelle sei aus der Schrift *περὶ φιλοσοφίας,* dann hatte Cicero das aristot. Werk gelesen, als er de nat. de or. schrieb. Hätte er nun dort gefunden, der Verfasser sei nicht Orpheus sondern Onomakritos, so hätte er doch höchstwahrscheinlich I, 38 nicht einer unbestimmten Überlieferung (ferunt!) folgend den Pyth. Cercops, sondern mit seinem einwandfreien Gewährsmann Aristot. den Onomakritos als Verfasser des h. O. c. genannt, so gut er mit Arist. die Geschichtlichkeit des Dichters Orpheus leugnet.

[88]) cf. p. 23. A. 43. u. p. 33. A. 60.

Sinne nicht sein konnte. In dialektischer Kritik ist er scharf und scharfsinnig bis zur Genialität, manchmal freilich bis zur Haarspalterei; was die ästhetische Kritik angeht, ist er durch seinen einseitig didaktischen Standpunkt, von dem aus er die Kunst beurteilt, an einem vollen Verständnis und an gerechter Würdigung der Poesie wie überhaupt aller Kunst von vorneherein gehindert. Kallimachos und Duris hatten ganz recht, als sie sagten, Platon sei nicht fähig zur ästhetischen Beurteilung von Dichtern (*ὡς Πλάτωνος οὐκ ὄντος ἱκανοῦ κρίνειν ποιητάς*. Procl. in Plat. Tim. p. 28 C.). Die nüchterne litterarhistorische, die eigentlich philologische Kritik ist seinem Wesen fremd. Er ist kein Litterarhistoriker und will keiner sein; was er an litterargeschichtlichen Notizen gibt, ist grösstenteils die landläufige Anschauung der unkritischen Masse seiner Zeit, gelegentlich aber auch freie Erfindung des „Dichters“ Platon zu schriftstellerischen Zwecken, wie ich an anderer Stelle nachweisen zu können hoffe.



Lebenslauf.

Der Verfasser dieser Abhandlung, **Friedrich Weber,** ist geboren am 13. August 1871 zu Erlangen als Sohn des Schuhmachermeisters J. Weber und seiner Ehefrau Christine, geb. Scharff. Er besuchte das k. humanistische Gymnasium zu Erlangen und absolvierte 1890. Dann widmete er sich an den Universitäten Erlangen und München dem Studium der alten Philologie, unterzog sich 1894 der Hauptprüfung für den Unterricht aus den philologisch-historischen Fächern, besuchte vom November 1894 bis Juli 1895 das pädagogisch-didaktische Seminar am humanistischen Gymnasium zu Erlangen. Vom September 1895 bis November 1898 war er Assistent am k. Luitpold-Gymnasium zu München. 1897 bestand er das Spezialexamen aus der Philologie (ä. O.). Seit November 1898 ist er Gymnasiallehrer zu Neustadt a. d. H. (Pfalz).

